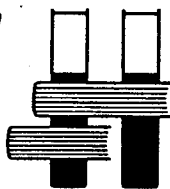
فکشن ہاؤس کا کتابی سلسلہ (18)

سہ ماہی

ایڈیٹر: ڈاکٹر مبارک علی

18- مزنگ روڈ لاہور

مجلّہ ''تاریخ'' کی سال میں چار اشاعتیں ہوں گی

خط و کتابت (برائے مضامین)

بلاک 1 ، ہما پارٹمنٹ ایف ۔ برج کالونی، لاہور کینٹ

فون: 6665997

ای میل: lena@brain.net.pk.

خط و کتابت (برائے سرکولیشن)

پبلشرز ☜ فکشن ہاؤس

☜ 18-مزنگ روڈ لاہور

فون ☜ 7249218-7237430

قیمت فی شمارہ ☜ 100روپے

سالانہ ☜ 400روپے

قیمت مجلد شمارہ ☜ 150روپے

بیرون ممالک ☜ 2000روپے (سالانہ معہ ڈاک خرچ)

رقم بذریعہ بنک ڈرافٹ بنام فکشن ہاؤس لاہور، پاکستان

اہتمام ☜ ظہور احمد خاں

کمپوزنگ ☜ فکشن کمپوزنگ اینڈ گرافکس سنٹر لاہور

پرنٹرز ☜ حاجی حنیف پرنٹرز لاہور

سرورق ☜ عباس

تاریخ اشاعت ☜ 2003ء

فہرست

مضامین

تحقیق کے نئے زاویے

نقطہ نظر

تاریخ کے بنیادی ماخذ

تاریخ شیر شاہی

مصنف: عباس خاں سروانی

ترجمہ: مظہر علی خاں ولا

مضامین

تاریخ بطور سیاست

رومیلا تھاپر / ترجمہ: نعمان نقوی

بنیادی طور پر یہ پروفیسر رومیلا تھاپر کا اطہر علی میموریل لیکچر کا متن ہے جس کا اہتمام علی گڑھ ہسٹورینز سوسائٹی نے علی گڑھ یونیورسٹی میں 8 فروری 2003ء کو بہ عنوان ''تاریخ اور بھارت کی موجودہ سیاست'' کیا تھا۔

اس امر کو کافی عرصہ سے تسلیم کیا جاتا ہے کہ علم کی کسی تھیوری کا نظریات کی اُس عینک سے رشتہ ہوتا ہے جس کے ذریعہ اس تھیوری کا مصنف علم کا جائزہ لیتا ہے۔ یہ عمل یا رشتہ سائنس اور معاشرتی علوم دونوں میں ہی کارفرما ہوتا ہے۔ تاہم علم اور نظریہ میں تعلق اس بات کا جواز نہیں بنتا کہ آپ علم کو کسی سیاسی ایجنڈے کی تشہیر کا ذریعہ بنا کر رکھ دیں، جیسا کہ بی جے پی کی موجودہ مرکزی حکومت تاریخ کی تحریرِ نو کے ذریعہ کر رہی ہے۔ اور وہ بھی اس قسم کی تحریرِ نو کہ جس کا پیشہ ور مورخوں کے تصورِ تاریخ سے کوئی تعلق نہیں۔ علم کا ارتقا تو کجا، یہ نئی تاریخ ایک ایسی شناخت کی تشکیل میں استعمال ہو رہی ہے جو سیاسی تحریک میں کام آئے۔ چنانچہ بحثیت مورخ مجھے اس عمل پر گہری تشویش ہے۔ بنیادی طور پر یہ تاریخ پر ایک حملہ ہے، اور جس طرح اسے استعمال کیا جا رہا ہے وہ بالکل غلط ہے۔

سنگھ پریوار جن تنظیموں پر مشتمل ہے انہوں نے شروع سے تعلیم کو اس شناخت کی تشکیل کا ذریعہ سمجھا۔ ایک لحاظ سے یہ بات دلچسپ ہے کہ ان لوگوں کے مقابلے میں جو کہ ایک آزاد اور جدید معاشرے کی قدروں کے معتقد تھے، سنگھ پریوار کی تنظیموں نے تعلیم کو نظریاتی تشہیر کا ذریعہ

سمجھنے میں زیادہ سنجیدگی برتی۔ تاریخ کی غلط نویسی کے ذریعہ شناخت کی تشکیل کا یہ طریقہ کار ہمیں پاکستان اور بنگلہ دیش میں بھی نظر آتا ہے۔ تاہم اس عمل سے تشکیل شدہ شناختیں ان جگہوں میں مختلف ہیں۔ المیہ یہ ہے کہ بھارت میں اعلیٰ معیاری آزادانہ تاریخ نویسی کی گہری روایت رہی ہے جو کہ اب زوال پذیر ہے۔

بھارت میں یہ کوششیں فی الحال تاریخ پر مرکوز ہیں۔ مگر اس سے زیادہ وسیع سوال اس نئے تعلیمی نصاب کی نوعیت اور معیار کا ہے جسے اسکولوں کی سطح پر روشناس کرایا جارہا ہے۔ اور ارادہ یہ ہے کہ اس قسم کے تصورِ تاریخ کو یونیورسٹی کی سطح تک لے جایا جائے۔ تاریخ کا دفاع اس لحاظ سے اہم ہو جاتا ہے کہ حملہ محض تاریخ تک محدود نہیں، چونکہ حملے کی نوعیت سے یہ عندیہ ملتا ہے کہ معاشرتی علوم کو بھی نشانہ بنایا جائے گا۔ مزید برآں تاریخ کے شعبہ کا دفاع بحیثیت تفتیش و تحقیق علم ساتھ ساتھ بھارت کا بحیثیتِ جمہوری اور سیکولر معاشرہ کا دفاع بھی ہے۔

1947ء میں بھارت کی آزاد ریاست کا یہ مقصد بن گیا تھا کہ جمہوریت، سیکولرازم اور معاشرتی انصاف قائم کیا جائے۔ جمہوریت کے سلسلہ میں جو خیالات رائج تھے وہ بالغ رائے دہی اور باقاعدہ اور مستقل انتخابات پر ہونے والے بحث و مباحثہ سے عیاں ہیں۔

ایک سیکولر معاشرے کا مطلب یہ تھا کہ مذہبی بنیاد پر کوئی امتیازی سلوک نہیں کیا جائے گا۔ اور اس حد تک ریاست اپنے آپ کو مذہب سے دور رکھے گی۔ سیکولرازم میں یہ فرض کرلیا جاتا ہے کہ آپ کو اپنی مرضی کے مذہب کی پیروی کی آزادی کا حق حاصل ہوگا، اور یہ حق ہمارے آئین میں تحریر ہے۔ سماجی انصاف کا تقاضا ہے کہ شہریت کا حق سب کو برابر حاصل ہو اور انسانی حقوق کو ترجیح دی جائے۔

سابق حکومتوں نے ان بنیادی قدروں کی تصدیق کی، اور باوجودیکہ ان کا عمل ناقص تھا، پھر بھی مقصد واضح تھا۔ ان قدروں کی ارادتاً نفی کرنا کسی کے وہم و گمان میں بھی نہ تھا، اگرچہ معاشرے کے کچھ حلقے اس صورت حال سے مکمل طور پر مطمئن نہ تھے۔ جمہوریت کی بنیادوں کو جو آج کھوکھلا کیا جارہا ہے، اس کا تعلق اس امر سے ہے کہ بھارتی معاشرہ جن برادریوں پر مشتمل ہے ان کی شناخت مذہب کے ضمرے تک محدود ہے۔ چونکہ کسی بھی جمہوریت میں اکثریت کی خواہشات رائج ہوتی ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ تعداد کے حساب سے اکثریتی برادری یا گروہ

ہونے کے باعث عوامی فیصلوں کا تعین ہندوؤں کو ہی کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ یہ جمہوریت کے تصور کے ساتھ ایک مذاق ہے چونکہ جمہوری اکثریت پہلے سے مقرر کردہ اکثریت نہیں ہوتی اور جمہور کے فیصلے مذہبی اور دیگر شناختوں سے بالاتر ہو بھی سکتے ہیں اور ہوتے بھی ہیں۔ یہ رویہ اس حقیقت سے بھی منکر ہے کہ بھارتی معاشرہ ماضی میں کثیر الشناخت تھا۔ اس میں معاشرتی حیثیت اور ذات کی بنیاد پر درجہ بندی، پیشہ وارانہ، لسانی، مذہبی، فرقہ وارانہ اور علاقائی درجہ بندیاں اور شناختیں سب شامل تھیں۔ مذہب ان سب میں سے محض ایک پہلو تھا۔ کون سی شناخت سے علاقہ ہے اس کا دارومدار اس پر تھا کہ کون سا پہلو زیرِ غور ہے۔ پسِ جدید معاشرے میں زیادہ تر معاشرتی درجہ بندیوں کو قدرتی امر سمجھا جاتا ہے۔ اور باوجودیکہ اس درجہ بندی پر کچھ سوال اٹھائے گئے، پھر بھی یہ عمل معاشرتی تنظیم کا بنیادی اصول نہیں تھا۔ درجہ بندی پر تنقید جدیدیت کا بنیادی جزو ہے۔ نہ ہی ماضی میں انسانی حقوق کے مسائل میں کوئی خاص دلچسپی پائی جاتی تھی، چاہے اِن حقوق کا تعلق انصاف، روزگار، تعلیم، صحت، خوش حالی یا دیگر بنیادی سہولیات سے ہی کیوں نہ ہو۔ جدیدیت کے عمل کے ساتھ ساتھ، اور خاص طور پر آزادی کے بعد سے ان حقوق کو قومی ارتقا کی لازمی شرط سمجھا جانے لگا۔ مگر آج، جب کہ ان آدرشوں کو الٹا دیا گیا ہے جو بھارت کی آزادی کے ضامن تھے، ان حقوق کی کوئی خاص اہمیت نہیں رہی۔ جملہ قوتیں ان اقدار پر حملہ آور ہیں، جن میں ریاستی پالیسیاں اور صنعت و تجارت کے گھرانے (جن کو ایک متبادل قیادت فراہم کرنے کا کردار ادا کرنا چاہئے) شامل ہیں، اور وہ افراد بھی جو قوم پرستی کی ایک ایسی شکل کی حمایت کرتے ہیں جو بھارت کے ہندو شہریوں کو ترجیح دیتی ہے، بجائے اس کے کہ تمام شہریوں کے حقوق کا مساوی تحفظ کیا جائے۔ یہ تبدیلی ''ہندتوا'' کے تصور سے عیاں ہے، جس کا کہ دعویٰ ہے کہ وہ بھارتی قوم پرستی کا اصل ہے۔ اس کا مستقل ذکر کیا جاتا ہے، اور حسبِ ضرورت اس کے نئے معنی مستقل ایجاد کئے جاتے ہیں۔

جس شے کو دیگر حوالوں میں ''ڈبل اسپیک'' کہا گیا ہے ''ہندتوا'' اس کی مثالِ اول بنتی جا رہی ہے۔ یہ ساورکر کی تحریروں میں سیاسی نعرہ کے طور پر شروع ہوا تھا اور تب سے ہر ممکنہ مصلحانہ طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ ہم نے سنا کہ ہندتوا ایک ہندو راشٹر کا تصور ہے جس کا نام بھارت ہے۔ یا پھر جیسا کہ حال میں توضیح کی گئی کہ ''بھارتیت'' (Indianness) کا۔ ہم نے یہ بھی سنا کہ ''ہندتوا'' ہندومت کا دوسرا نام ہے۔ یہ اطلاق اُن بہت سے ہندوؤں کے لئے ناقابل

قبول ہے جن کے لئے ہندومت کوئی جارحانہ نظریہ نہیں۔ اور ہندومت کے دفاع کے لئے مسلمانوں اورعیسائیوں کی خون ریزی کا اہتمام کوئی شرط نہیں۔ پھر بھی ہندتوا کو بڑی حمایت حاصل ہےاور وہ بھی ایسے حلقوں سے جواثر ورسوخ رکھتے ہیں، یعنی متوسط طبقے کے ہندوؤں سے۔ ہندتوا نے اُس شے کوایک نئی شکل دے دی ہے جسے ہندومت کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔اور باوجودیکہ اس نظریہ میں عیسائیت اوراسلام کے خلاف کافی نفرت پائی جاتی ہے، پھر بھی اپنی تنظیم اورساخت کے لحاظ سے یہ ان مذاہب کا کافی مرہونِ منت ہے۔اس لحاظ سے یہ ہندومت کے ماضی سے مختلف ہے۔ دیگر تحریروں میں میں نے ہندتوا کے ہندومت کو ''سنڈیکیٹڈ ہندو ازم'' (Syndicated Hinduism) کا نام دیا ہے۔

ہندتوا کی ایک اچھی خاصی ریاکارانہ تعریف بطور سیکولرازم بھی کی گئی ہےاوراب ہمیں بتایا جاتا ہے کہ ہندتو ثقافتی قوم پرستی ہے۔مگر ہم سے یہ وضاحت نہیں کی جارہی کہ ان سینکڑوں ثقافتی برادریوں میں سے جن پر بھارت مشتمل ہے کس کی ثقافت کوقومیایا جارہا ہے۔چونکہ ثقافتی قوم پرستی کا تقاضا ہے کہ آپ کسی ایک ثقافت کا انتخاب کر کے کہیں کہ یہ قومی ثقافت ہے چنانچہ یہ امرناگزیر ہے کہ آپ کا انتخاب اونچی ذات کا ہندومت ٹھہرے گا۔ بھارت میں یہ عمل تضاد کے مترادف ہے جہاں بھارتی شناخت نے معاشرے کے ہرگروہ کی بوقلموں ثقافتوں کے امتزاج سے ارتقاپایا ہے۔ جیسا کہ تمام ثقافتوں میں قدرتی سی چیز ہے یہ جملہ ثقافتیں عملِ تاریخ کے ساتھ ساتھ بدلتی رہی ہیں۔

اپنے ابتدائی جغرافیائی اورنسلی معنوں کے باوجود، 'ہندو' بالاخر ایک مذہب کا نام ٹھہرا۔ اس نقطۂ نظر کے محققانہ ثبوت پیش کئے گئے ہیں کہ بھارت کے اوائل کے مذاہب کا تعلق بنیادی طور پر ''اورتھوڈوکسی'' (Orthodoxy) یا کسی قدامت پسندانہ عقیدے سے نہیں۔ بلکہ ''اورتھوپریکسی'' (Orthopraxy) یعنی قدامت پسندانہ رسمی عمل سے تھا۔ بھارت پر پہلو بہ پہلو پچی کئے ہوئے مسالک اورفرقوں کی ایک رضائی بچھی ہوئی تھی اوراسی کا نام مذہب تھا۔ان مسالک میں سے کچھ خاص معاشرتی گروہوں سے گہرے طور پر متشخص تھے۔دیگر مسالک ارادتاً اس تشخیص سے بالاتر، اورکئی گروہوں میں مشترک تھے۔ان کے لئے کوئی ایک ''لیبل'' نہیں تھا۔ جس سے وہ اپنی شناخت کرتے ہوں۔اوروہ کئی مختلف ناموں سے پہچانے جاتے تھے، جیسا کہ ویشنو، شیو، شکتا،

لِنکا پت، وغیرہ۔

عقائد مظاہر پرستی سے لے کر انتہائی پیچیدہ نظام ہائے فلسفہ تک پھیلے ہوئے تھے۔اس طرح عقائد میں لچک کی گنجائش پائی جاتی تھی، اگر چہ معاشرتی حیثیت یا شناخت میں ایسی گنجائش نہ تھی۔ میں یہ کہنا نہیں چاہ رہی کہ اگر عقیدت میں لچک ہو تو اس سے رواداری پیدا ہوتی ہے، اگر چہ ایسا ممکن ہے۔ میں تو یہ کہنا چاہ رہی ہوں کہ مذہبی ایجنڈوں سے پیدا ہونے والی عدم رواداری اور معاشرتی تنظیم کے قوائد سے پیدا ہونے والی عدم رواداری میں فرق کرنا چاہئے۔اور یہ کہ ماضی میں اول الذکر قسم کی عدم رواداری سے زیادہ دوم الذکر قسم کی عدم رواداری پائی جاتی تھی۔ اپنے بھارتی روپ میں سامی مذاہب نے بھی جو شکل اختیار کی، خاص طور پر عوامی اور علاقائی سطحوں پر، ان میں بھی یہی رجحان رائج تھا۔

ہندومت کو جواب نئی شکل دی جارہی ہے وہ سنگھ پریوار کے موجودہ نظریہ کے بھارتی تاریخ و تہذیب سے متعلق مخصوص نقطۂ نظر کی بنیاد ہے۔ یہ حقیقت اس کوشش سے عیاں ہے کہ موجودہ نقطۂ ہائے نظر کی جگہ جو کہ کئی مختلف تاریخی تناظر پر مشتمل ہیں، ایک مخصوص نکتہ نظر کو رائج کرا جائے۔

برسر اقتدار حلقوں کا یہ نیا رویہ ان کی علمی سوانح عمری سے غیر متعلق نہیں ہے۔ میں یہ ان کے تاریخی تصور کے حوالہ سے ثابت کرنے کی کوشش کروں گی۔ مگر اس سے قبل مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجئے کہ علم کے ارتقا کے لئے اس کی تجدید لازمی ہے۔ اس عمل کا تعلق علم کے مستقل تجزیہ و تحریر نو سے ہے جس سے علم ارتقا پاتا ہے، مثلاً تاریخ کی نصابی تصانیف کے حوالے سے۔

تاریخی علم کے ارتقا کے ہر مرحلے پر بھارتی تاریخ کی تحریرِ نو ہوئی ہے۔ ہماری تاریخ ابتدائی نوآبادیاتی مطالعہ کے بعد جس کے ماخذات مستشرقین کی تحقیقات اور نوآبادیاتی ریاست کی ضروریات تھیں، یہ تحریرِ نو (نوآبادیاتی) تشریح پر قومی تحریک آزادی سے ہمدردی رکھنے والے مورخین کے سوالات سے آگے بڑھی۔ گزشتہ پچاس برس میں دیگر مورخین نے دوم الذکر مطالعہ پر سوال اٹھائے، اور مورخوں کی اس کھیپ کا تعلق مختلف مکاتب فکر سے تھا، جن میں لبرل، مارکسی، سخت گیر غیر مارکس، وغیرہ شامل تھے۔

صورتِ حال کثیر الآ راء تھی۔ اس تحریرِ نو کا سب سے اہم اور قابل ذکر پہلو یہ تھا کہ تشریح میں تبدیلیاں گہرے بحث و مباحث اور گفتگو سے منتج ہوتی تھیں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ تاریخی

ماخذات اوران سے اخذ کئے جانے والے نتائج پر ناقدانہ تحقیق سے۔

جس نام نہاد نئی تاریخ کو اب فروغ دیا جارہا ہے۔ اسے بالکل مختلف طریقے سے متعارف کرایا گیا ہے: اسکول کی موجودہ نصابی کتابوں میں قابل تضحیک ترامیم پر اصرار کر کے انہیں مسخ کرنا۔ قوائد وضوابط کے تحت معلموں اور مورخوں سے تصدیق کرائے بغیر چوری چھپے نئی نصابی کتابوں کو شامل کرنا۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کے اختیارات استعمال کر کے تمام بھارتی یونیورسٹیوں کے تاریخی نصاب کو کنٹرول کرنے کی کوشش کرنا۔ I.C.H.R (انڈین کونسل آف ہسٹوریکل ریسرچ یا بھارتی کونسل برائے تاریخی تحقیق) جیسے تحقیقی اداروں کی مطبوعات میں برسر اقتدار پارٹی کے اختیارات مسلط کر کے بے ربط اقدامات کے ذریعہ رکاوٹیں کھڑی کرنا۔ یہ تبدیلی تاریخ کی نئی تھیوریوں کی تحقیق سے منتج نہیں ہوئی بلکہ پروپیگنڈا کے تسلط سے۔

میں یہ بھی کہنا چاہوں گی کہ بھارتی تاریخ پر ہندتوا کے جس نظریہ کی توضیح وتشہیر کی جارہی ہے وہ انیسویں صدی کی نوآبادیاتی تاریخ نویسی سے مشابہ ہے۔ یعنی وہ تاریخ نویسی جس پر قوم پرست مورخوں نے سوالات اٹھائے تھے، اور جسے مزید حالیہ مورخوں نے رد کردیا تھا۔ نہ صرف یہ کہ یہ تاریخ نویسی نوآبادیاتی تحریر سے اخذ کی گئی ہے، بلکہ مستشرقی علوم کے بدترین اجزاء اس میں نمایاں ہیں۔ دنیا کے جو علاقے نوآبادیات رہ چکے ہیں ان میں مختلف قسم کی بنیاد پرست تاریخ نویسی ان علاقوں کے بارے میں نوآبادیاتی تھیوریوں کو اپنی بنیاد بناتی ہے۔ اس لحاظ سے تاریخ پر ہندتوا نظریہ کوئی غیر معمولی چیز نہیں ہے۔ اس وقت ہمیں انیسویں صدی کی نوآبادیاتی تاریخ کی طرف لوٹنے پر مجبور کیا جارہا ہے۔ اور اس عمل کو ایک نئی اور اصلی بھارتی تاریخ کا لباس پہنا کر پیش کیا جارہا ہے۔ حقیقتاً یہ ایسی کوئی شے نہیں ہے۔ یہ تاریخ نویسی محض بھارت کی نوآبادیاتی تاریخ نویسی کو دہراتی ہے اور ان میں نوآبادیاتی مصنفین کی پیچیدگی تک نہیں ہے۔

نوآبادیاتی مطالعہ نے انیسویں صدی میں بڑی احتیاط سے ارتقا پایا۔ 1823ء سے ''دی ہسٹری آف برٹش انڈیا'' مُصنفہ جیمز مِل وسیع پیمانہ پر پڑھی جاتی تھی۔ یہ وہ مقتدر متن تھا جس میں مِل نے بھارتی تاریخ کو تین ادوار پر مرتب کیا تھا، یعنی ہندو تہذیب، مسلم تہذیب، اور برطانوی دور۔ ان ادوار کو عمومی طور پر بغیر سوال کئے قبول کرلیا گیا۔ اور تقریباً دوسو برس سے ہم ادوار کی اس ترتیب کے ساتھ جی رہے ہیں۔ باوجودیکہ گزشتہ پچاس برسوں میں تاریخی ادوار کی اس ترتیب کو

چیلنج کیا گیا، پھر بھی اسے اب ایک بار پھر مسلط کیا جا رہا ہے۔ مِل کی نظر میں ہندو تہذیب جمود کا شکار اور پس ماندہ تھی۔ مسلم تہذیب قدرِ بہتر اور نو آبادیاتی اقتدار ترقی کا وسیلہ، چونکہ یہ طاقت بہتری کے مقصد سے قانون سازی کر سکتی تھی۔ ہندتو انظریہ میں تاریخی ادوار کی یہ ترتیب تو باقی ہے، بس رنگ کچھ بدل گیا ہے۔ ہندو دور عہدِ زریں تھا، مسلم دور ظلم و استحصال کا عہدِ سیاہ، اور ان دونوں ادوار کے مقابلے میں برطانوی عہد کی رنگت کچھ مبہم اور اہمیت کچھ کم نظر آتی ہے۔

اس نظریہ میں سر ولیم جونز (Sir William Jones) اور میکس میولر (Max Mueller) کی بازگشت بھی سنائی دیتی ہے۔ اس سے یہ گنجائش پیدا ہوتی ہے کہ تاریخ نویسی ''ہندو اور مسلم ادوار'' پر مرکوز ہے، اور جیسا کہ ہم دیکھیں گے، بیسویں صدی کے اوائل میں مذہبی قوم پرستی کے سیاسی نقطۂ نظر کا بھی یہ ایک حصہ تھا۔ نو آبادیات مخالف قوم پرست مورخوں نے جنہیں اکثر سیکولر قوم پرست مورخین کے طور پر پہچانا جاتا ہے، نو آبادیاتی دور پر تنقید کے سلسلے میں پہل کاری کی، مگر ان میں ہندو عہدِ زریں کے تصور کی قبولیت کا رجحان پایا جاتا تھا۔ انہوں نے اس قسم کی تعریف کے جواز کا معروضی تجزیہ نہیں کیا۔ ان میں سے بہت سوں کا تعلق ہندوؤں کی اونچی ذاتوں سے تھا۔ چنانچہ وہ سنسکرت سے واقف تھے۔ اور ایک شاندار ہندو ماضی کے تصور کو ہمدردی کی نظر سے دیکھتے تھے۔ ایک لحاظ سے یہ محض ایک نو آبادی کے درجہ پر معزول ہو جانے کی تکلیف کا ازالہ کرنے کی کوشش تھی۔ اسی طرح یہ تصور کہ مسلم دور فارسی اور عربی ماخذات سے ماخوذ تھا مسلمان شرفاء کے لئے پُرکشش تصور تھا اور ان کا مطالعہ بھی ان ماخذات تک محدود تھا۔ چنانچہ انہیں بھی ان ماخذات میں کہے گئے سے ہمدردی تھی، اور وہ ان کے گہرے تنقیدی مطالعہ سے معذور تھے۔ ان لوگوں نے بھی جنہوں نے مِل کی ترتیبِ ادوار پر نکتہ چینی کی، وہ بھی محض یہ نامیاتی تبدیلی لائے کہ ''ہندو۔ مسلم۔ برطانوی'' کی جگہ ''قدیم۔ قرون وسطیٰ۔ جدید'' کی ترتیب تجویز کی جو کہ خود بھی یورپی تاریخ کی ترتیبِ ادوار کی نقالی تھی۔ نو آبادیاتی مطالعہ پر بحث مباحثہ ہوا، مگر اس میں یہ کوشش کم کی گئی کہ تحقیق و تجزیہ کے طریقہ کار یا توضیحی تصوریوں میں تبدیلی لائی جائے۔

مِل کا نظریہ یہ تھا کہ ہندو اور مسلمان دو ایسی یک رنگ اور مکمل برادریوں پر مشتمل ہیں جو مذہبی اختلافات کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے ایک دوسرے سے برسرِ پیکار ہیں، اور اس جنگ میں ہندو مسلمانوں کے ظلم و استحصال کے خلاف لڑ رہے ہیں۔ بھارت پر لکھنے والے نو آبادیاتی مصنفین

کا یہی نظریہ تھا۔

تاریخی ماخذات پیش کرنے کے حوالہ سے ایلیٹ اور ڈاوسن کی کتاب ''ہسٹری آف انڈیا ایز ٹولڈ بائے ہراون ہسٹوریز'' (Eliot and Dowson's "History of India as told by her own Historians") جسے انیسویں صدی میں شائع کیا گیا، اس تعصب کی اہم مثال ہے۔ اس میں قرون وسطٰی کے فارسی اور عربی نویس مورخوں/ وقائع نویسوں کو شامل کیا گیا ہے، یعنی یہ فرض کرلیا گیا ہے کہ اسلام کے آنے سے پہلے بھارت میں تاریخ نویسی ہوئی ہی نہیں۔ نہ ہی اس بات کا خیال رکھا گیا کہ مختلف برادریوں میں ذات اور فرقوں کی درجہ بندی کے لحاظ سے جملہ تاریخیں پائی جاتی ہیں۔

اس نظریہ کو مزید تقویت اس نوآبادیاتی تھیوری سے ملی کہ بھارتی مسلمان غیر ملکی اور غیر ہیں۔ اس مضمون پر اس طرح رائے زنی کی گئی جیسے تمام مسلمان، بحیثیت جماعت، مہاجر ہیں، اور سب اپنے شجرے ان عرب، افغان، ترک، مغل، وغیرہ سے ملاتے ہیں، جو کہ بھارت آ کر آباد ہوئے۔ شاید یہ بات اعلیٰ طبقات کے چند افراد تک سچ ہو، مگر جیسا کہ ہمیں معلوم ہے، زیادہ تر مسلمان ہندومت سے مذہب تبدیل کر کے مسلمان ہوئے۔ جو چند افراد اپنا اصل برصغیر کی سرحدوں سے باہر بتاتے ہیں، وہ یہ دعویٰ حیثیت و درجہ کے حصول کے مقصد سے کرتے ہیں، نہ کہ نسلی اصل کا سنجیدہ دعویٰ کرتے ہیں۔ بھارت کے مسلمانوں میں جو علاقائی اور لسانی بوقلمونی پائی جاتی تھی اس سے ثقافتی اور فرقہ وارانہ کثرت منتج ہوئی۔ جو کہ ایک یک رنگ اور مکمل مذہبی برادری کے وجود کے منافی تھا۔ اسی طرح جن گروہوں یا برادریوں کو ''ہندو'' کا نام دیا گیا ان کے بارے میں بھی یہ تصور کرلیا گیا کہ یہ ایک مکمل و یک رنگ ثقافت پر مشتمل ہیں اور بالکل ایک جیسی ہیں۔

مثال کے طور پر 1963ء میں لکھتے ہوئے عزیز احمد نے قرون وسطٰی کی تاریخ کے حوالے سے کہا ہے کہ اس کے ماخذات فارسی میں مسلمان غزوہ نویسی اور ہندی میں ان حملوں سے مقابلوں کی داستانوں پر مشتمل ہیں۔

نئی نصابی کتابوں میں اب یہی تصورات پائے جاتے ہیں۔ حملے اور قبضے بھی ہوئے اور کچھ احتجاجی مہمیں بھی وجود میں آئیں، مگر اس کے علاوہ بسیار امور ہیں جو قابلِ غور و تحقیق ہیں۔ حملہ اور احتجاج کا تعلق زیادہ تر ملکیت، سیاسی اقتدار اور حیثیت پر مسابقت سے تھا۔ مذہب بنیادی عنصر کی

حیثیت نہیں رکھتا تھا، جیسا کہ ان داستانوں کے مطالعوں سے عیاں ہے۔ باقاعدہ مذہبی سرحدیں ہمیں خاص طور پر معاشرے کے غیر اعلیٰ طبقوں میں دھندلائی ہوئی نظر آتی ہیں، یعنی کہ عوام کی اکثریت میں۔ مگر ان کے مذہب کو کم تر سمجھ کر نظر انداز کر دیا گیا، اور اس میں مورخ بھی شامل تھے۔ سابق مورخوں نے اس بات کی اہمیت کو نہیں پہچانا کہ مذہب کی تبدیلی سابق طریقہ حیات سے مکمل علیحدگی پر منتج نہیں ہوتی۔ ناگزیر طور پر اس میں سابق ثقافتی طور طریقے گھل مل جاتے ہیں۔ مزید برآں تمام مسلمان مہاجر بھی حملہ آور نہیں تھے۔ اس لئے کہ ان میں سے زیادہ تر گلہ بانیوں، تاجروں، موقع پرست فوجیوں اور صوفیوں اور دیگر فرقوں کے عقید تمندوں کے طور پر آئے۔

وہ تصورات جو ہندتوا میں تاریخ کے حوالہ سے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں ان کی عکاسی آر۔ ایس۔ ایس اور ہندو قوم پرستی کے بنیاد ساز نظریہ سازوں کی تحریروں اور عقائد میں ہوتی ہے۔ ویر نایک دمودر ساورکر کی ''فکر'' میں ''دیسی'' کی جو تعریف کی گئی ہے اس کے حساب سے متعلقہ شخص کی پتر بھومی (یعنی کہ اس کا آبائی دیس) اور پُنیا بھُومی (یعنی کہ اس کے مذہب کا دیس) دونوں کا برطانوی بھارت کے علاقے میں ہونا شرط ہے۔ ساورکر کے نزدیک اس تعریف سے مستثنیٰ ہونے والوں میں مسلمان، عیسائی اور پارسی شامل ہیں...... اور اس نے کمیونسٹوں کو بھی ان میں شامل کیا۔ ایم ایس گولوالکر (M.S. Golwalkar) نے واضح طور پر کہا کہ غیر ہندو شہری نہیں ہو سکتے۔ مزید برآں کہ ایک ہندو معاشرہ و ثقافت ہمیشہ سے موجود تھے جس کی بنیاد ویدوں کا برہمن مت تھا۔ اسلام نے مداخلت کر کے اسے تباہ کرنے کی کوشش کی، چنانچہ اسلام کو خارج کر دینا چاہئے۔ اسلام کے رونما ہونے سے پہلے بھارت میں ویدوں کے برہمن مت کے خلاف اٹھنے والی ان جملہ تحریکوں کے ساتھ کوئی رعایت نہیں برتی گئی جنہوں نے اس مت کی بحث و مباحثہ اور رسم و رواج دونوں طرح سے مخالفت کی۔ بدھ مت کے پجاریوں، جینوں، شکتا اور تنتر کے فرقوں، لِنکایت مت سے وابستہ لوگ اور دیگر برادریوں نے اپنے مذہبی عقیدوں کا اظہار ویدوں کی زبان اور نظریہ سے بہت ہٹ کے کیا۔ ہندتوا بھکتی کے ذریعہ ہندو مت کی ہونے والی نشو و نما کو نظر انداز کرتا ہے، یعنی وہ مذہبی تحریکیں جو اسلام آنے سے پہلے پہلے کے دور میں جزیرہ نما سے شروع ہوئیں، مگر آگے چل کر شمال میں بھی پھیلیں۔ ان کی کئی اشکال کو ہندو، اسلامی اور دیگر مذہبی

رجحانات کا امتزاج سمجھنا چاہئے۔

بیسویں صدی کے اوائل میں نوآبادیات مخالف قوم پرستی کے غالب رجحان کے علاوہ، قوم پرستی کی دونئی اقسام سامنے آئیں۔ یہ مذہب کی بنیاد پر تشکیل دیئے ہوئے قومی گروہوں پر مشتمل تھیں، جن کی نظر میں آزاد قومی ریاست کی شناخت مجوزہ ریاست کی اکثریتی برادری کے مذہب سے ماخوذ ہونا تھی۔ اس مذہبی قوم پرستی کا چاہے وہ ہندو ہو یا مسلمان برائے راست تعلق بھارتی تاریخ کی نوآبادیاتی تشریح سے تھا، اور اس سے بھارت کے متوسط طبقے کے ایک حصے کے مفادات کو فروغ ملتا تھا۔ اس نے پہلے ایک یک رنگ، مکمل مذہبی برادریوں کا تصور تشکیل دیا، اور پھر اس تصور کو ایک سیاسی حقیقت بنا دیا۔ فرقہ وارانہ تاریخ نویسی اور مذہبی قوم پرستی آپس میں گھل مل گئے۔ مسلم قوم پرستی نے پہلے پاکستان کا خواب دیکھا اور پھر اسے ایک حقیقت بنا دیا۔ اور اب ہندو قوم پرستی کا خواب ہے کہ بھارت کو ایک ہندو راشٹر بنایا جائے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں دو قومی نظریہ مسلم لیگ اور ہندو مہا سبھا دونوں کے وجود میں کلیدی حیثیت رکھتا تھا۔ آج کی بھی فرقہ وارانہ تحریکوں میں اس نظریہ کی کلیدی حیثیت ہے۔ بنیادی طور پر قوم پرستی کی یہ اقسام نوآبادیات مخالف نہ تھیں۔ انہوں نے ماضی پر نوآبادیاتی نقطۂ نظر کو اپنایا، اور جس چیز سے انہیں مخالفت تھی وہ تھی دوسری مذہبی برادری۔

چنانچہ مسلم قوم پرستی کے نزدیک تاریخ کی اہمیت بھارت پر مختلف مسلمان حاکموں کے قبضے اور اسلامی اقتدار کے ساتھ شروع ہوتی ہے۔ یہی وہ موقع ہے جس سے بنگلہ دیش اور پاکستان میں تاریخ کا سنجیدہ مطالعہ شروع ہوتا ہے۔ باوجودیکہ ان کے پاس سنسکرت کے ماخذات کا ایک وسیع خزانہ موجود ہے، جس میں متون و نقوش دونوں شامل ہیں، پھر بھی ان کے پاس ایسے نوعمر عالم موجود نہیں جو ان کا مطالعہ کر سکیں اور انہیں ماضی کے اپنے تصور میں شامل کر سکیں۔ ہندو قوم پرستی کے نزدیک ہندو تہذیب بھارت کی واحد و مکمل شناخت تھی۔ کہا جاتا ہے کہ بھارت پر قبضہ کر کے مسلمانوں نے اس اصلی تہذیب پر حملہ کیا اور اس سے مستقل تصادم منتج ہوا۔ عیسوی دور کے الف ثانی کی تاریخ مسلمان حملوں اور ہندو احتجاج و مخالفت پر مشتمل سمجھی گئی۔ اور کئی یونیورسٹیوں میں اس دور میں دلچسپی کم ہوتی جا رہی ہے چونکہ اسے مسلمان دور سمجھ' جاتا ہے۔ بھارت کی تاریخ کی اس انیسویں صدی کی نوآبادیاتی تشریح کو اسکولوں میں تاریخ کی نئی نصابی کتابوں کے ذریعہ ایک بار

پھر فروغ دیا جا رہا ہے، اور اس بار یہ کام دیسی کر رہے ہیں۔

ہندتوا کے حامی اس تاریخ کی مخالفت کرتے ہیں جو گزشتہ پچاس برسوں میں لکھی گئی۔ وہ اس کو "بائیں بازو کی تاریخ" کہنے پر مصر ہیں۔ جیسے کہ یہ نام دینا ہی اسے مشکوک کرنے کے لئے کافی ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ تاریخ نویسی کثیر الآراء ہے، جن آراء کی بنیاد گہرا تحقیقی مطالعہ اور تجزیہ ہے، اور یہ کثرت الآرائی ماضی کی سمجھ بوجھ میں گہرائی پیدا کرتی ہے۔ اس کا بنیادی مقصد یہ تھا کہ اس سمجھ بوجھ کی بنیاد محققانہ طرز تحقیق و دریافت ہو۔ کئی مورخین نے ان مضامین و مسائل کا گہرا تجزیہ کیا جن کی نشان دہی میں نوآبادیات مخالف قوم پرستی نے پہل کاری کی تھی۔ مثلاً مل کی ترتیب ادوار پر سوال اٹھائے گئے اور "مشرقی آمریت پسندی" (Oriental Despotism) کے نوآبادیاتی تصور پر، جسے بھارت کے سیاسی و معاشی نظام کو سمجھنے میں کلیدی کردار دیا گیا، نکتہ چینی کی گئی۔

دیگر مورخین نے بھارت کی سماجی، اقتصادی اور ثقافتی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر تحقیق کی ہے اور ان پر روشنی ڈالی ہے۔ کئی نئے اور اہم سوالات اٹھائے گئے ہیں، اور ان کے جوابات کے حصول کے مقصد سے ماخذات کے استعمال میں بھی تجدید ہوئی ہے۔ تاریخ کا میدان پھیلا ہے اور اس میں جملہ اقتصادی نظام، ٹیکنالوجی کی مختلف اقسام، ریاستی تشکیل سے متعلق تھیوریاں، مذہبی فرقوں کے معاشرتی سیاق و سباق، ماحولیات، جنسی تفریق سے متعلق علوم، اور سماجی تاریخ کا مطالعہ شامل ہو گئے ہیں۔ یعنی اس مطالعہ میں وہ تمام عناصر موجود ہیں جو آج اچھی تاریخ نویسی میں لازم سمجھے جاتے ہیں۔ اس قسم کی تحقیق نے اُن بسیار آوازوں اور تقاضوں کو تسلیم کروالیا اور یہ منوالیا کہ وہ جائز ہیں جو ماضی کی تشکیل میں کارفرما ہوتے ہیں، اور یہ بھی منوالیا کہ تمام ادوار میں بھارت کی مذہبی تاریخ بوقلموں رہی ہے۔

اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مل کے خاکہء ادوارِ تاریخ کی جگہ اب ایک متبادل ترتیب ادوار نے لے لی ہے:

پسِ تاریخ (Pre-history)، وہ دور جب تاریخیت کی شروعات کے نشان ملتے ہیں، اوائل تاریخ (Early Historical)، اوائل قرون وسطی (Early Medieval)، قرونِ وسطی (Medieval) اور دور جدید (Modern)۔ کوشش یہ رہی ہے کہ تاریخ کو معاشرتی

علوم میں شامل کیا جائے، اور اس سے تاریخ کی پہنچ میں بھی توسیع ہوتی ہے اور طریقا ہائے تجزیہ میں بھی۔ یہ تبدیلی مارکسی اور غیر مارکسی کئی تشریحات پر بحث مباحثہ سے منتج ہوئی، اور اس میں فرانسیسی آنالز (Annales) مکتبۂ فکرِ تاریخ کا کچھ مطالعہ، اور تاریخ میں موازناتی طریق تحقیق بھی شامل تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جو تھیوریاں دوسرے معاشروں کی توضیح کے ضمن میں تشکیل دی گئی تھیں، انہیں براہِ راست بھارت کے حقائق پر نہیں آزمایا گیا۔ بلکہ اُن تھیوریوں کو ان حقائق کے بارے میں سوالات اٹھانے کی غرض سے استعمال کیا گیا۔ ماخذات کا مطالعہ الفاظ کے لفظی معنوں تک محدود نہیں ہوتا، اور متون پر نئی قسم کی اطلاعات کے اخذ کے غرض سے سوالات اٹھائے جاتے ہیں، جس عمل سے ماضی کی ہماری سمجھ بوجھ کے لئے تفصیلات فراہم ہوتی ہیں۔ حالیہ دور میں تاریخی تحقیق نے نئے پہلوؤں کا تعارف کرایا ہے جن میں ثوابت کی قابلیت اعتماد کی مزید گہری آزمائش، اور تمام ماخذات کو از رُو قبول کرنے سے اجتناب، حقائق کی ناقدانہ تحقیق کا فروغ، اور عقلی تجزیہ کو تاریخی توضیحات کی بنیاد بنانے کی کوشش شامل تھی۔ یہ سب اُس یک کارن (Mono Causal) نظریہ تاریخ سے کوسوں دور ہے جس کی بنیاد سیاسی مقاصد ہیں اور جسے ہندو قوم پرستانہ طاقتیں فروغ دے رہی ہیں۔

بحث کے مزید ایک علاقہ کا تعلق، جو کہ ہندتوا کے نظریہ میں کلیدی حیثیت رکھتا ہے، بھارتی منابع اور شناختوں کے سوال سے ہے۔ اس میدان میں کوشش یہ ہے کہ ان منابع اور شناختوں کی تشکیلِ نو اس طرح کی جائے کہ ہندوؤں کی اولیت ثابت ہو جائے، اور پھر بھارت کی شہریت میں بھی اولیت کا دعویٰ کیا جا سکے۔ بھارتی تاریخ کے آغاز کی اس طرح تحریرِ نو کی جائے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ بھارتی معاشرہ شروع سے ہندو تھا، اور ہندو بھی ایسے جیسے ویدک متون میں دکھایا گیا ہے۔ سندھو تہذیب کے بارے میں جو کہ برصغیر میں ایک تہذیب یافتہ ثقافت کی پہلی مثال ہے، کہا جا رہا ہے کہ اسے ویدکی آریہ قوم نے تشکیل کیا۔ اسے ''سرسوتی تہذیب'' کہنے سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ اس کا ویدوں سے کچھ تعلق ہے۔ اس موقف میں کئی تضاد ہیں۔

رگ وید کی تاریخ کے حوالے سے، جس کے بارے میں عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ یہ ڈیڑھ ہزار برس پس عیسوی میں لکھے گئے، اب کہا جا رہا ہے کہ صحیح تاریخ تین ہزار برس پسِ عیسوی ہے، جس کا کہ موجودہ لسانی ثوابت کے حساب سے کوئی جواز نہیں بنتا۔ رگ وید میں جو ثقافت دکھائی گئی

ہے وہ واضح طور پر گلہ بانیوں اور کسانوں کے گھلے ملے معاشرے کی ثقافت ہے، اور اس میں سندھو تہذیب جیسی ترقی یافتہ شہری تہذیب کی عکاسی نہیں ہوتی۔ اس تشکیلِ نو میں لسانی اور آثاریاتی ثوابت میں تضاد ہے، چنانچہ اس نظریہ کے حامی لسانی ثوابت کو نظر انداز کر کے آثار قدیمہ کا مطالعہ اپنی مرضی کے مطابق کرتے ہیں۔ اس کے باوجود آثاریاتی حقائق کو ''سائنسی'' کہا جاتا ہے جو کہ ظاہری طور پر ناقابل تردید ہیں، اور کہا جاتا ہے کہ یہ حقائق خود بولتے ہیں۔ مگر ظاہر ہے کہ ثوابت و حقائق کا مطالعہ اس شخص پر منحصر ہوتا ہے جو ان کا تجزیہ کر رہا ہو۔ ظروف اور موتیوں کی تو کوئی زبان نہیں ہوتی۔

اس تشریح پر اصرار اس دعویٰ کا جواز پیدا کرنے کی غرض سے کیا جاتا ہے کہ ہندوؤں کا شجرۂ نسب پانچ ہزار برس پرانا ہے اور اس میں اس تمام عرصہ میں کوئی خلل نہیں پیدا ہوا۔ یہ دعویٰ کرنے کے لئے کہ ہندوؤں کا تعلق آریہ قوم سے ہے، اور باقی تمام لوگ غیر آریہ اور چنانچہ ودیشی ہیں، یہ کہنا ضروری ہے کہ آریہ قوم اور ان کی زبان (انڈو۔ آرین) دیسی ہیں۔ اس نظریہ کو یہاں تک کھینچا جاتا ہے کہ ہڑپہ کی ایک مہر کو کمپیوٹر کے ذریعہ اس طرح مسخ کیا گیا کہ اس پر منقش ایک سینگ والے جانور کی شبیہہ (جو کہ عام طور پر گینڈے یا دیومالائی یک سنگھے کے طور پر پہچانا جاتا ہے) گھوڑے کی شکل اختیار کر لے۔ یہ اس لئے کیا گیا کہ یہ ثابت کیا جا سکے کہ سندھو تہذیب گھوڑے سے واقف تھی، چونکہ آریہ بھی اس سے واقف تھے۔ یہ تصورات ساور کر کے اس مسئلے پر نکتہ نظر کی تصدیق کرنے کی کوشش ہے کہ بھارتی ہونے کا دعویٰ کون کر سکتا ہے۔ بھارتی تہذیب کو سمجھنے کے لئے اب آریہ شعور ضروری شرط بن چکا ہے۔

یہ کوششیں 1930ء کی دیہائی میں نازیوں کے علم آثار قدیمہ کے غلط استعمال سے مشابہ ہیں جنھوں نے جرمنوں کا شجرۂ نسب آریہ قوم سے جوڑنے کی کوشش کی۔ ان دو سیاسی مکاتیب فکر کے آپسی رشتہ کو اس امر سے مزید تقویت ملتی ہے کہ اب تو یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ساور کر اور گولوالکر دونوں کے اٹلی اور جرمنی کے فسطائیوں سے تعلقات تھے۔ ساور کر نے بار بار فسطائیت کی تعریف میں اظہار خیال کیا اور اس کی مخالفت کرنے پر نہرو کا مذاق اڑایا۔ جرمنی میں یہودی آبادی کے مسئلے کا ہٹلر نے جو حل نکالا اُسے اچھا سمجھا گیا، اور اس کا مقابلہ بھارت میں مسلمان آبادی سے کیا گیا، اور دونوں کو ''سامی'' قوم کہا گیا۔ 1931ء میں جب بی ایس مونجے (B.S.Moonje) نے

جن کا آر ایس ایس کے شاکھوں میں بڑے احترام سے ذکر کیا جاتا ہے، اٹلی کا دورہ کیا تو وہ اطالوی فسطائیوں کی تنظیم سے بہت متاثر ہوئے، اور جب ایسے ہی گروہ بھارت میں بھی تیار کئے گئے تو ان کی تنظیم میں اسی انتظام کو نمونہ بنایا گیا۔

مگر آریہ شناخت کی یہ تھیوری اور یہ موقف کہ وید بھارتی تہذیب کی بنیاد ہیں۔ یہ بھی انیسویں صدی سے ہی اخذ کئے گئے ہیں۔ یورپی اور بھارتی دونوں نژاد کے ماہرینِ ہندیات (Indologists) پر آریہ پرستی اپنی نسلی شکل میں رائج تھی اور اسی تھیوری سے یورپی معاشروں کے اور ایشیا کے کچھ حصوں کے منابع اور آپسی رشتوں کی توضیح کی جاتی تھی۔ آریہ قوم اور بھارت کے مسئلے پر سب سے اہم تحریریں میکس میولر (Max Mueller) کی تھیں، جس نے آریوں کی آمد اور اپنے ساتھ شمالی ہند میں مقامی، دیسی قوموں کی مخالف تہذیب لانے کا تصور پیش کیا۔ یہ بات واضح ہے کہ آریہ، سنسکرت اور ویدوں کی مرکزی حیثیت میکس میولر (Max Mueller) سے اخذ کی گئی ہے، مگر اس تھیوری کو اس کے سر پر کھڑا کر دیا گیا ہے، چونکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ بھارت آریاؤں کا دیس تھا، اور ان کی زبان کا بھی۔ وہ بھارت کی زمین سے ہی نمودار ہوئے تھے۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ جو آریہ ورت اور آریہ زبان کے دیسی ہونے پر اصرار کیا جاتا ہے، اور اس بات پر کہ بھارت دنیا کی تمام تہذیبوں کا منبع ہے، یہ تصورات بھی انیسویں صدی سے ماخوذ ہیں، جب یہ غیر محققانہ مغربی حلقوں میں عام تھے۔ مادام بلاواٹسکی (Madame Blavatsky) نے، جنہوں نے کرنل ہینری اسٹیل آلکاٹ (Col. Henry Steel Olcott) اور دیگر افراد کے ساتھ مل کر 1857ء میں تھیوسافکل سوسائٹی (Theosophical Society) کی بنیاد ڈالی، اسی قسم کے نظریات کا پرچار کیا۔ اس کا خیال تھا کہ پس ویدک دور میں گہری رنگت کے آریوں نے اودھ کے علاقے سے جا کر مصر کو مہذب بنایا۔ کہا گیا کہ مصری، یہودی اور عرب سب ہی اسی قسم کہ آریہ ہیں اور ہجرت کا یہ عمل پس کولمبس امریکہ تک پھیلا ہوا تھا۔ تھیوسافکل سوسائٹی اور دیانند سرسوتی کی آریہ سماج کا جو مختصر الحاق ہوا اس میں آلکاٹ نے اہم کردار ادا کیا، مگر یہ الحاق جلد ہی ختم ہو گیا۔

دیانند نے تبت سے آریہ ورت یعنی شمالی بھارت کی جانب نقل مکانی کے بارے میں لکھا

اور یہ کہ بھارتی آریہ قوم نے تمام دنیا پر حکومت کی اور اسے مہذب بنایا۔ کہا گیا کہ ان کی ٹیکنالوجی سب سے اعلیٰ تھی۔ ایسا ظاہر کیا گیا جیسے آریہ دیسی تھے۔ اس دور میں اس سوال پر کافی بحث مباحثہ ہوا کہ آیا برطانویوں اور بھارتیوں کا خونی رشتہ بھی ہوسکتا ہے یا نہیں، چونکہ اِن دونوں کا تعلق آریہ نسل سے ہے!

مادام بلاواٹسکی نے کئی مراکز قائم کئے خاص طور پر یورپ میں، جہاں ہندومت اور بدھ مت سے متعلق باطنی علوم (Occultism) کی تحریروں کی مقبولیت بڑھتی جارہی تھی۔ کہا جاتا تھا کہ یہ تھیوریاں بھارتیوں کے لئے باعث فخر ہیں، چونکہ ان کے روابط سے مغرب میں ہندومت کو اعزاز حاصل ہو رہا ہے۔ کچھ حلقوں میں اس کا یہ کہہ کر خیر مقدم کیا گیا کہ اس سے بھارتی قوم پرستی کے آدرش کو تقویت مل رہی ہے۔ تاہم یہ بہت کم افراد نے کیا کہ ہندومت کے نام پر جو کچھ کہا جارہا ہے اور جو اس کا استعمال کیا جارہا ہے اس کا گہرا مطالعہ کیا جائے۔ حالیہ برسوں میں ان مراکز اور نازی نظریہ کی پیدائش وارتقا کے درمیان روابط پر تحقیق کی گئی ہے۔

چنانچہ آریہ پرستی کا ایک مشترکہ رجحان تھا۔ جس کے تحت یورپ اور بھارت کے مختلف گروہوں کا آپس میں تعلق تھا۔ آریہ پرستی کے فروغ نے ملتے جلتے سیاسی نظریوں کو جنم دیا۔

جس وقت آلکاٹ یہ دعویٰ کر رہا تھا کہ آریہ قوم دیسی تھی، اس وقت جیوتبا پھولے (Jyotiba Phule) کے جو مراٹھی میں لکھ رہے تھے، اس تھیوری کے بارے میں بالکل مختلف خیالات تھے۔ پھولے، جو دلتوں کے نزدیک مہاتما اور بانی کی حیثیت رکھتے ہیں، آریہ حملے کی تھیوری کے حامی تھے، مگر ان کے نزدیک یہ آریہ حملہ سنسکرت بولنے والے ودیشی برہمنوں کا حملہ تھا، جس کے نتیجہ میں دیسی لوگوں کو دبایا گیا، ان پر ظلم واستحصال کیا گیا اور انہیں نچلی ذات کا درجہ دیا گیا۔ پھولے کے نزدیک نچلی ذاتیں زمین کی اصل وارث تھیں، مگر برہمنوں نے ان سے یہ حق چھین لیا۔ چنانچہ تصادم کی بنیاد ذاتوں کی درجہ بندی تھی، اور یہی درجہ بندی کا عمل ودیشی برہمنوں کے ہاتھوں مقامی لوگوں کے حقوق اور زمین چھیننے کا وسیلہ بنا۔

ایک طرف ہندتوا کرنل آلکاٹ اور آریہ سماج کے نظریات کی پیروی کرتا ہے اور دوسری انتہا کی طرف چل نکلتا ہے۔ ہندتوا بہت عرصہ تک یکتا رہا، اور اس دوران عوام کی مختلف برادریوں کی درجہ بندی کے سلسلہ میں کچھ ابہام رہا۔ ہندتوا میں تھیوری کا بنیادی نکتہ ذاتوں کی تفریق سے متعلق

نہیں، جیسا کہ پھولے کی تھیوری میں تھا، بلکہ مذہبی تفریق سے متعلق ہے۔ ہندو آریہ، جس میں بدھ مت کے پجاری، جین اور سکھ بھی شامل کر لئے جاتے ہیں، دیسی ہے، اور چنانچہ دیس کا وارث ہے، اور باقی ماندہ برادریاں ودیشی ہیں۔ اس تھیوری کا بنیادی خاکہ ساورکر کی تحریروں میں موجود ہے۔

ہم یہ سوال اٹھانے میں حق بجانب ہیں کہ ہندتوا کے حامی انیسویں صدی کے نوآبادیاتی تصورات کی طرف کیوں لوٹ کر جا رہے ہیں، اور یہ دعویٰ کر رہے ہیں کہ یہ نظریات نئے اور دیسی ہیں؟ کیا اس کی وجہ ان کی فکری نااہلی اور تاریخ کو بطورِ پراپیگنڈا استعمال کرنے کا ان کا پروگرام ہے؟ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ گزرے وقتوں میں بھارتی معاشرہ اور ثقافت بدلی ہی نہیں۔ بھارتی تاریخ کے سلسلے میں نوآبادیاتی نقطہ نظر کا یہ بنیادی جزو تھا۔ کہا جاتا تھا کہ بھارتی معاشرہ اس حد تک جمود کا شکار تھا کہ اس میں تاریخ کا شعور تک نہ تھا، چونکہ ظاہر ہے کہ تاریخی شعور کے لئے یہ شرط ہے کہ آپ تبدیلی کو پہچان سکیں۔ ہندتوا کے نزدیک اس نظریہ نے یہ شکل اختیار کی کہ ہندو دور ایک طویل عہدِ زریں تھا جس کے دوران کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ گزشتہ صدی کے دوران ایک نہ بدلنے والے بھارتی معاشرے کے تصور پر تاریخ نویسی میں نکتہ چینی کی گئی، اور اسے ہندو تہذیب کی محققانہ توضیح کے طور پر بھی تسلیم نہیں کیا گیا۔ اس کے باوجود یہ نصاب کی نئی کتابوں میں داخل کیا جا رہا ہے۔

جو لوگ ہندتوا کی حمایت کرتے ہیں انہوں نے اتنے برسوں میں آج تک رائج تاریخ نویسی کی تردید میں کسی سنجیدہ تاریخی قسم کی علمی تنقید پیش نہیں کی۔ شاید اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی تنقید کے لئے وسیع مطالعہ اور تاریخی مسائل کی فکری سمجھ بوجھ شرط ہے۔ وہ اس کم سے کم تاریخی طریقہ تحقیق سے بھی واقف نہیں جس کا کہ ہم تاریخ کے اپنے طالب علموں سے مطالبہ کرتے ہیں، یعنی تبدیلی کے تاریخی عمل سے واقفیت، ماخذات کے استعمال اور تاریخی توضیحات کی تھیوریوں کی پیچیدگیوں کا شعور۔ ان کی تردید تو بس اس لائحہ عمل تک محدود ہے کہ چند گنے چنے مورخوں کو سرعام ذلیل کیا جائے، جنہیں ہمیشہ ''لیفٹسٹ'' کہا جاتا ہے۔ وزیر برائے ترقی انسانی وسائل (Human Resources Development) نے تو ان لوگوں کو ''دانشور دہشت گرد'' تک کہا ہے۔

انیسویں صدی کی جانب زقند لگانے کا نتیجہ یہ ہے کہ ہندتوا کے تصور تاریخ میں یہ کوشش ناپید ہے کہ ثقافتوں اور معاشروں کے آپس کے رشتوں، اور ان کی تبدیلی وارتقا کے عوامل کی نوعیت کو سمجھا جائے جو کہ اہم تاریخی سوالات ہیں۔ خصوصاً ویدک متنوں میں دکھائے گئے معاشرے اور ثقافت کے مطالعہ پر اس کا برائے راست اطلاق ہوتا ہے، یعنی انہی متنوں پر جنہیں بھارتی تہذیب کی بنیاد بتایا جاتا ہے، مگر جن کے بارے میں لگتا تو یہ ہے کہ جو یہ دعوے کرتے ہیں کہ وہ ان کے مطالعہ میں مصروف ہیں۔ انہوں نے ایسا ہی کرنے میں کافی تکلف برتا ہے۔ مثلاً ان عوامل کا کوئی تجزیہ نہیں کیا گیا جن کے ذریعہ زبانیں پھیلتی ہیں۔ نہ ہی اس بات کی اہمیت کا کوئی احساس ہے کہ ثقافتوں میں تبدیلی کو سمجھنے کے لئے یہ مختلف عوامل کتنی مرکزی حیثیت رکھتے ہیں، یا پھر دیگر معاشروں سے تقابلے کے ذریعے کیسے ثقافت تبدیل ہوتی ہے۔

ایک زمانہ تھا جب یہ سمجھا جاتا تھا کہ برصغیر کے شمال مغربی علاقے میں انڈو آریائی زبان آریہ حملے کے ذریعہ آئی۔ اب یہ سمجھا جاتا ہے کہ انڈو آریائی زبان نقل مکانی کے ایک سلسلے کے ذریعہ آئی، اور امکان یہ ہے کہ ہجرت کے سلسلے کی کوئی ایک کڑی زیادہ افراد پر مشتمل نہیں تھی۔ اس قسم کی ہجرت کے عمل سے ثقافت کے نئے پہلو روشناس ہوئے اور اپنی زبانوں کے ساتھ اُن معاشروں کی شکل میں ابھرے اور جا ملے جن کا وجود ہمیں ویدک متنوں میں دکھائی دیتا ہے۔ رگ وید میں دراوڑی اور مُنڈا کی لسانی اشکال کی موجودگی سے زبانوں کا یہ امتزاج عیاں ہے۔ ثقافتی پہلوؤں کی توضیح کے لئے آثاریاتی اور لسانی نقوش و ماخذات کا مزید گہرا تجزیہ درکار ہے۔

ہندتوا کا تصور تاریخ اُن دلائل کو رد کرتا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آریہ ہند۔ ایرانی سرحدوں کے علاقے سے آئے تھے۔ مزید برآں اس بات کو ہرگز تسلیم نہیں کیا جاتا کہ حملہ اور درجہ بدرجہ نقل مکانی دو مختلف عوامل ہیں، اور خاص طور پر اس لحاظ سے کہ ثقافتوں اور معاشروں پر مرتب ہونے والے ان کے اثرات کتنے مختلف ہوتے ہیں۔ جو مورخین ہجرت کی تھیوری کے حق میں دلائل پیش کرتے ہیں انہیں یہ کہہ کر بدنام کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ وہ حملہ کی تھیوری کے حامی ہیں۔ ثقافتی تبدیلی ایک پیچیدہ موضوع ہے، جس کے سمجھنے کے لئے یہ شرط ہے کہ آپ کو مختلف قسم کے حقائق پر بھی عبور حاصل ہو اور تبدیلی کی سمجھ بوجھ سے متعلق تھیوریوں سے بھی۔ نقل مکانی کا عمل درجہ بدرجہ واضح ہوتا ہے، اور تبدیلی زبان اور معاشرتی تنظیم کے مختلف پہلوؤں میں آہستہ آہستہ

بھی درپیش ہوسکتی ہے۔اس کے برعکس حملے سنگین واقع ہوتے ہیں،جن سے مقابلتاً فوری تبدیلی وسیع پیانے پر منتج ہوتی ہے۔ ہندتوا کے تصورتاریخ کے حساب سے ان میں سے کوئی بھی مسئلہ قابل غورنہیں۔

ظاہر ہے کہ کسی بھی تھیوری کی حقیقت پر اصرار کرنا اس کے پہلو دار تجزیہ سے زیادہ آسان ہوتا ہے۔خاص طور پر اس صورت میں جب نئی تھیوری من گھڑت ہو،تاریخ کے حدود میں پابندرہ کر بات کرنے سے اجتناب کرے اور لاپروائی سے موجودہ تھیوریوں کو رد کردے۔

تاریخ ''ہاں یاناں''قسم کی توضیحات کے ذریعے عمل پیرانہیں ہوتی، چونکہ ان دونوں کے درمیان بہت علاقہ قابل غور و تحقیق ہوتا ہے۔اندرونی تضادات اور خارجی مداخلت سے نمٹنے کا معاشرتی عمل پیچیدہ ہوتا ہے،اور اس میں بسیار نزاکتیں اور لین دین کی حکایتیں پوشیدہ ہوتی ہیں۔مگر ہندتو کا تصورتاریخ تمام حقائق کو ایک ہی لاٹھی سے ہانکتا ہے،جس کا نتیجہ ایک یک مطالعہ تاریخی نظریہ ہے جسے اپنی مرضی کے مطابق تشکیل دیا گیا ہے۔تاریخ کی تعلیم چنانچہ ایک تیز ترعمل کی شکل اختیار کرلیتی ہے۔ایک سوال،ایک جواب اور گفتگو عدم۔یہ حقیقت گجرات میں استعمال ہونے والی نصابی تاریخی کتابوں اور آرایس ایس کے اسکولوں،یعنی ششو مندروں میں استعمال ہونے والی تاریخی کتابوں سے عیاں ہے۔

موجودہ مرکزی حکومت کا ارادہ یہ ہے کہ وہ جلد سے جلد ہندتوا تصورتاریخ متعارف کرائے اور اس کو واحد نقطہ نظر کے طور پر رائج کرے، چونکہ دیگر تاریخی نظریوں کو تو ذلیل کیا جارہا ہے۔اس مقصد کو تعلیمی نظام کی ہر سطح پر فروغ دیا جارہا ہے۔تاریخ کی پرانی نصابی کتابوں کے دبانے کے اقدام کا شاید سب سے قابل نفرت پہلو یہ تھا کہ ترمیم ہونے والے حصوں پر کسی قسم کے بحث مباحثہ کی گنجائش نہیں رکھی گئی۔اس بات کی اہمیت اس سے ظاہر ہے کہ ان حصوں میں بھارت کے دوراوائل میں گوشت خوری، اور ذات کی تاریخ اور اس کی شروعات کے کلیدی سوالات شامل ہیں۔ایک ایسے معاشرے میں جہاں ذات کی درجہ بندی رائج ہے ذات کے مسئلے پر اسکولوں میں گفتگو اور بحث و مباحثہ کی اجازت نہ دینا ایک قابل تضحیک بات ہے۔یہ ایسے مضمون نہیں جنہیں آسانی سے نظرانداز کردیا جائے۔ہاں اگر آپ کا مقصد بھارتی ذہن کو بند کرنا ہے تو اور بات ہے۔

آخر میں مجھے اس سوال پر اظہارِ خیال کا موقع دیا جائے کہ نہ صرف تاریخ کے شعبہ کا کیسے دفاع کریں، بلکہ بھارت میں تعلیم کے مستقبل کا، جو کہ اُس معاشرے کے لئے کلیدی حیثیت رکھتی ہے جو ہم 1947ء میں بنانے نکلے تھے۔ ہمیں تاریخ کے ان تصورات پر مستقل تنقید جاری رکھنی ہو گی جن کا مقصد محض پروپیگنڈا ہے، اور جس کی مثال National Council (NCERT) of Education Research and Training کی نئی نصابی کتابیں ہیں، جہاں نہ تو صرف حقائق سے متعلق اغلاط پائی جاتی ہیں بلکہ بھارتی تاریخ کی تشریح سے متعلق نوآبادیاتی تعصبات بھی۔ ہمیں نہ تو صرف عوام کو یہ سمجھانا ہے کہ ہمیں ان کتابوں سے اختلاف کیوں ہے، بلکہ یہ بھی کہ عالمانہ تاریخ کیا شے ہوتی ہے اور اس میں اور ہندتوا کے تصور تاریخ میں کیا فرق ہے۔ ہمارے تجزیہ اور تحقیق وتنقید میں یہ بھی شامل ہونا چاہئے کہ مختلف مذہبی وثقافتی تنظیموں کے زیر انتظام اسکولوں میں کیا پڑھایا جا رہا ہے، مثلاً شِشو مندروں، مدرسوں، مِشن اسکولوں اور دیگر اسکولوں میں۔ ان اسکولوں کو بڑے پیمانے پر پیسہ میسر ہے، اور گجرات کے بعد یہ بات انتہائی اہم ہو گئی ہے کہ ان تمام اسکولوں تک پہنچنے والے پیسوں اور ان میں رائج نصاب کا احتساب ہونا چاہئے۔

ہمیں کوشش کرنی پڑے گی کہ پیشہ وارانہ مجالس اور تعلیمی اداروں کے ذریعہ مشاورت اور بحث مباحثہ کی روایت کو ازسرنو قائم کیا جائے، اور اگر اس امکان کو ختم نہ کیا جا سکے تو اسے کم سے کم تر کیا جائے کہ تعلیم کے سلسلے میں کوئی بھی ایسا سیاست دان جو اتفاقاً برسرِ اقتدار ہو اپنے من مانی فیصلے کر ڈالے۔ یہ ایک مضحکہ خیز صورت حال ہو گی کہ حکومت کے ساتھ تعلیمی نصاب میں بھی تبدیلی لانا ضروری ہو جائے۔

نئے تعلیمی نصاب کا مقصد بھارتیوں کی ایک ایسی نسل تیار کرنا ہے جن میں سوچنے کی کوئی قابلیت نہ ہو اور جن کی حسب منشاء موڑ توڑ آسان ہو۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ نوآبادیاتی تعلیمی نظام کے مقاصد سے مشابہ ہے۔ تاہم اس کے اثرات متوسط طبقے کی امیدوں پر مرتب ہوں گے۔ اب تک تو یہ اس امر سے بے نیاز رہے ہیں کہ آخر اسکولوں میں پڑھایا کیا جاتا ہے۔ متوسط طبقے کے اونچے گھرانے اپنے بچوں کو غیر سرکاری اسکولوں میں بھیجتے ہیں۔ جو انہیں باہر جا کر تعلیم اور نوکریاں حاصل کرنے کے لئے تیار کرتے ہیں۔ چنانچہ معاشرے کے دیگر طبقوں کے اسکولوں

کے معیار کو گرنے دیا جاتا ہے۔ مگر اب جب کہ توقعات اور مسابقت کے دائرے پھیلتے جا رہے ہیں، والدین کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ محض کمانے کے مسئلے پر اکتفا نہ کریں اور یہ معلوم کرنا شروع کریں کہ تعلیم کا معیار کیا ہے۔

یہ کوئی محض اتفاق نہیں ہے کہ بھارت میں بنیاد پرستی کا پھیلاؤ (جس میں ہندو، سکھ اور مسلمان سب شامل ہیں) 1980ء کی دیہائی میں بھارت کی عالمی اقتصادی نظام میں شمولیت کے ساتھ ساتھ واقع ہوا۔ متوسط طبقے کی بڑھتی ہوئی توقعات ان خوابوں کا نتیجہ ہیں جو گلوبلائزیشن (Globalization) انہیں دکھاتا ہے، اور اس کامیابی کا جو اس طبقے کے ذرہ برابر حصے کو حاصل ہوئی۔ اس سکے کا دوسرا رخ یہ ہے کہ متوسط طبقے کی اکثریت کی یہ توقعات پوری نہیں ہوئیں، اور ان افراد میں جو اچانک مالا مال ہو گئے اور باقی ماندہ اکثریت کے درمیان خلیج بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ دوم الذکر طبقات کو ملازمت کے سلسلے میں سخت مسابقت کا سامنا ہے، اور وسیع پیانے پر مشتمل برادریوں کے ساتھ زندگی بسر کرنے کے سابق نظام کی ٹوٹ پھوٹ کے ساتھ ان کی زندگیوں میں عدم تحفظ کا احساس بڑھتا جا رہا ہے۔ نفرت کے فروغ و ترجیح اور مہلک ہتھیاروں کی آسان فراہمی سے اس غیر یقینی کو مزید تقویت ملتی ہے۔ گلوبلائزیشن سے پیدا ہونے والی نئی برادریوں کے بارے میں کہا تو یہ جاتا ہے کہ یہ ''جدید'' ہیں، مگر جہاں جدیدیت انہیں مایوس کرتی ہے، وہاں پھر وہ برادریاں دہشت اور خوف کو مذہبی شناخت کا لبادہ پہناتی ہیں۔

ساتھ ساتھ معاشرے کی سیڑھی چڑھنے کے طریقوں کی ایک مستقل تلاش ہے، جن میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ تنگ نظر قوم پرستی پھیلانے والی مختلف مذہبی اور سیاسی تنظیموں میں شامل ہو جائیں، جنہیں خوب مالیاتی وسائل میسر ہیں اور جو ثقافتی تنظیموں کا روپ دھارے پھرتی ہیں۔ یہ تنظیمیں ماضی کو مسخ کرتی ہیں، اور اسے موجودہ دور میں نفرتیں پھیلانے کے مقصد سے استعمال کرتی ہیں۔

اس جلتی آگ پر باہر رہنے والے بھارتیوں کے ایک دولت مند حصے نے (جس میں ہندو، مسلمان، سکھ سب شامل ہیں) تیل کا کام کیا ہے۔ ان لوگوں کا بھارت واپس لوٹنے کا تو کوئی ارادہ نہیں، مگر یہ مذہبی بنیاد پرستی اور تشدد کی سیاست کی مالی اور دیگر طرح سے حمایت کر کے آگ کو اور زیادہ بھڑکاتے ہیں، جیسا کہ حال میں گجرات میں ہوا، اس سے پہلے پنجاب میں اور جواب

کشمیر میں بھی جاری ہے۔

ان تبدیلیوں کا تعلق تاریخ اور تعلیمی نصاب سے کہیں زیادہ اہم اور وسیع سوالات سے ہے۔ یہ ہمارے معاشرے کے اصولوں کو بدل رہے ہیں۔ جمہوریت، سیکولرازم اور تمام شہریوں کے لئے مساوی حقوق جیسی قدریں تیزی سے مٹتی جارہی ہیں۔ آج کچھ شہری دوسرے شہریوں سے زیادہ برابر ہیں، اور وہ ماضی، حال اور مستقبل کا تعین ایک ایسے نقطۂ نظر کے تحت کرتے ہیں جسے وہ بھارتی ریاست اور معاشرے پر ایک مکمل اور یک رنگ تجزیہ سمجھتے ہیں۔ جب تاریخ پر اس کا کنٹرول نہیں ہوتا تو تاریخ اس نظریہ کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے، چونکہ تاریخ بوقلموں ماضیوں کو دریافت کرتی ہے، جو ہمارے معاشرے کی پہلو داری کو اجاگر کرتے ہیں۔ یہ پہلو داری علم کی دریافت اور ارتقا کے لئے بھی لازمی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ پہلو داری، بوقلمونی اور علم پر حملے کئے جارہے ہیں۔ علم کو جان بوجھ کر مٹانا، جس کی بنیاد علم کا خوف ہوتا ہے، اکثر وسیع پیمانے پر سیاسی ظلم و تشدد پر منتج ہوتا ہے۔ ہمیں پہلو داری/ بوقلمونی کی دریافت و تصدیق کی کوششوں کو جاری رکھنے کا عہد کر لینا چاہئے۔ ہمیں یہ یقینی بنانا ہے کہ بھارتی ذہن بند نہیں کیا جائے گا۔

❋

ایک مسئلہ: تاریخ کی تحریرِ نو

نیلادری بھٹہ چاریہ/ترجمہ طاہر کامران

تاریخ کو دوبارہ سے لکھنے کا خیال بحران کا شکار ہو گیا ہے۔ انڈین کونسل فار ہسٹاریکل ریسرچ کی فریڈم پراجیکٹ کی کتابوں کی چھپائی کو روکنے کے عمل اور نیشنل کونسل فار ایجوکیشن ریسرچ اینڈ ٹریننگ کے اس حکم کے بعد کہ سکولوں میں موجودہ نصابی کتابوں میں سے بعض تحریروں کو نکال دیا جائے اس کے سبب جو بحث چھڑ گئی ہے اس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ جیسے یہ سب خفیہ ہاتھوں کا کیا دھرا ہے یا کچھ ڈھکے چھپے مقاصد ہیں جن کی تکمیل کے لئے نصابی کتابوں کو دوبارہ سے لکھنے کا اہتمام کیا جا رہا ہے۔ جو کہ کسی المیے سے کم نہیں۔ مورخین کے لئے تاریخ کو دوبارہ سے لکھنا ایک تخلیقی عمل ہے اور ایک ذریعہ علم کے طور پر تاریخ کا مضمون اسی طرح ترقی کے مدارج طے کرتا ہے۔ نئے سیاق وسباق کی تشکیل کے لئے مورخین غالب علمی وفکری رویوں کی حدود ممنوعات اور اس میں نظر انداز کئے گئے حقائق پر تنقید کرتے ہوئے ماضی کے مسلمہ نظریوں کو نئے سرے سے مرتب کرتے ہیں۔

ماضی جو کہ ہم تک پہنچتا ہے وہ کسی واحد اور معروضی سچ ہی کی عکاسی نہیں کر رہا ہوتا اور مورخین کا ذہن حقائق کو ایک آواز کے ذریعے ہی اظہار نہیں کر رہے ہوتے۔ جونہی سیاق وسباق بدلتا ہے ہم ماضی کو نئے انداز اور زاویوں سے دیکھنے لگتے ہیں۔ واقعات کی نئے سرے سے توضیح کرتے ہیں اور ان کا مشاہدہ ومطالعہ کرتے ہوئے نئے معانی اخذ کرتے ہیں اور ایسے نئے سوالات کو بھی تشکیل دیتے ہیں جن کا جواب پہلے کے تجزیاتی ڈھانچوں میں سے ملنا ممکن نہیں ہوتا۔ چنانچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مورخین ایک ہی ماضی ماخوذ کی مختلف کہانیاں بیان کرتے ہیں۔ اور تاریخ کو نئے

سرے سے لکھتے ہوئے تاریخی شہادت کو مختلف انداز میں بیان کرتے ہیں۔ اسی عمل سے ماضی کے بارے میں ہمارے تصورات میں نیا پن آتا ہے۔

تاریخ کو دوبارہ سے لکھنے کا عمل کوئی قابلِ اعتراض بات نہیں لیکن دوبارہ سے لکھنے کے طریقہ ہائے کار ایک جیسے نہیں ہوتے۔ اگر تاریخی عمل کی نمود و ترقی تاریخ کو دوبارہ سے لکھنے کے عمل کے ساتھ اس قدر جڑی ہوئی ہے تو ہم پر یہ لازم ہے کہ تاریخ کی تحریرِ نو کو پرکھتے رہیں کہ جو بھی دلیل دی جارہی ہے اس کے پس پردہ کیا مفروضے کارفرما ہیں۔ کونسے سوالات اُٹھائے گئے ہیں۔ علم کی معروضی بنیادوں کو کن ذرائع سے جانچا جاتا ہے اور جو بھی متن کا بیان ہے اُس کی وضاحت کس طرح کی جاتی ہے۔ اِس تمام تر عمل کا تجزیہ کرتے ہوئے ہمیں جائز اور مفید طریقہِ تحریرِ نو کی جو ذہنی و عملی مسائل سے دوچار ہو اور جسے قبول کرنا ممکن نہ ہو اس میں تمیز کرنی چاہئے۔

تاریخ کی تحریرِ نو ہی کے ذریعے ہندوستان کے مورخوں نے اپنے ماضی کے تصورات پر نئے سرے سے غور کیا۔ تاریخ نے ہندوستان میں عہد جدید کا سفر نوآبادیاتی دور کے منصوبوں میں ایک آلہ کار کے طور پر کیا اور بعد نوآبادیاتی عہد میں مورخین کو نوآبادیاتی عہد سے ملنے والے علمی و فکری رویوں کے خلاف باقاعدہ جدوجہد کرنا پڑی جو ابھی تک جاری ہے۔ اگر اس بیان کی وضاحت کی جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ نوآبادیاتی راج سے ہی ورثے میں ایسے تاریخی ماخذ ملے۔ اس طرح کے تحقیقی ادارے قائم ہوئے اور تاریخ سے متعلق نوآبادیاتی نظریات کی ترویج ہوئی جو ہمارے عمومی احساس میں پوری طرح سے نفوذ کر گئے۔

جب اٹھارہویں صدی کے اختتام اور انیسویں صدی کی ابتداء کے دوران ہندوستان کے ماضی پر تحقیق کا آغاز ہوا تو مستشرقی نظریات نے تاریخ کی مخصوص زاویہ نظر سے تشکیل کی۔ اس وقت میں قبولِ عام پانے والی رومانی اور کلاسیکی جیسی عصری تحریکوں سے تحریک حاصل کرنے والے ولیم جونز اور ایچ ٹی کول بروک شاندار کلاسیکی عہد کی تعبیر کی جو کہ اس کا بہت ہی پرانا ماضی تھا۔ اِن مستشرقین کا کہنا تھا کہ ہندوستان کے ماضی بعید ہی کا زمانہ اس کے صحیح تہذیبی جوہر کا عکاس ہے اور اِس تہذیبی جوہر نے پرانی زبان (سنسکرت) اُس وقت کے قوانین، اداروں اور مذہبی تحریروں سے اپنا وجود پایا۔ اس سنہری عہد کے بعد یہاں مسلسل یا دائروں کی شکل میں زوال آنا شروع ہوا جو کہ اِس خطے کو ابتری کی انتہا تک لے گیا حتیٰ کہ برطانوی عہد کا آغاز ہوا۔ اگر

ہندوستان کو ترقی کرنی ہے تو اس کے اس کھوئے ہوئے سنہری عہد کی تجدید کو ممکن بنانا ہوگا۔ اس کے تہذیبی جوہر کو صحیح طور سے سمجھنا ہوگا یہاں کی قانونی و مذہبی تحریروں کا ترجمہ کر کے انہیں مناسب مقام دینا ہوگا اور یہاں کی شاعری کو دوبارہ سے زندہ کرنا ہوگا۔ مستشرقین کا خیال تھا کہ ماضی اور حال کے درمیان تعلق ان کے ذریعے ہی سے ممکن ہے اور وہی اِس تعلق کی توضیح کے اہل ہیں۔ قوانین کو تشکیل کرنے والے اور مترجمین کی حیثیت سے وہی اِن عہدِ جدید کی تحریروں کو دریافت کرنے اور انہیں ان کے صحیح معانی دینے کی قابلیت سے آراستہ ہیں۔ جوں جوں پرانی تحریروں پر تحقیق کا آغاز ہوا اور تراجم کے منصوبے بننے لگے اور ایشیائی تحقیق کے اداروں اور مجلسوں کی ابتداء ہوئی تو جدید تاریخ کی نوآبادیاتی ہیت نے مجسم شکل اختیار کرنی شروع کر دی۔

19ویں صدی کی ابتداء کے ساتھ ہی کہ جب لبرل ازم کو مقبولیت حاصل ہونے لگی تو مستشرقی تواریخ کو استعماری افکار نے ہی معطون ٹھہرانا شروع کر دیا۔ اگر مستشرقین نے ہندوستان کے ماضی کو سنہری زمانہ کہا تو لبرل افکار کے حامی اہلِ علم نے اُس ماضی کو قابل مذمت گردانا۔ لہٰذا کلاسیکیت کی توقیر سے ہم اس دور میں داخل ہوئے جب جدیدیت کو خدا کا درجہ دیدیا گیا۔ جدیدیت سے عبارت تواریخ نے جدید مغرب کو آدرش تسلیم کرتے ہوئے اُن اصولوں کو اپنا لیا جو مغربی فکر و نظم کی پیداوار تھے یعنی انفرادیت، آزادی اور جمہوریت ان تواریخ نے بھی انہی بلند و بانگ زاویہ ہائے نظر سے ماضی کا تجزیہ کیا اور اپنی ابتداء کے سراغ لگانے کے ساتھ ساتھ عصر حاضر تک کے سفر میں طے کردہ تمام مدارج کا بیان بھی مغربی علمی و فکری اصولوں کی روشنی میں کیا گیا۔ ماضی یا پھر حال کے دیگر معاشروں کی تفہیم محض اس بنا پر کی جانے لگی کہ آیا وہ لبرل ہیں یا نہیں اور لبرل ہونا ہی ان کی بڑی خصوصیت گردانی گئی۔ ایک طرف مستشرقین تھے جنہوں نے ہندوستان کے ماضی میں سنہری زمانوں کے ایک تسلسل کا کھوج لگایا تھا لیکن جیمز مِل اور تھامس میکالے جیسے لبرل اہل فکر و نظر کو یہاں تاریکی اور جہالت کے سائے نظر آتے تھے۔

مغرب میں لبرل تواریخ میں بہت بڑی تبدیلیوں کا ذکر کیا گیا ہے یعنی اندھیرے سے روشنی، غیر عقلیت سے عقلیت کی طرف۔ جادو سے سائنس کی طرف اور توہم پرستی سے عقل کی جانب تبدیلیوں کا تذکرہ اِن تاریخوں میں بطور خاص کیا گیا ہے۔ لیکن ہندوستان میں جیسے کہ لبرل مورخین نے 'اندھیرے میں ڈوبا ہوا براعظم' قرار دیا اس طرح کی تبدیلیاں رونما نہیں ہوئیں۔

ہندوستان ذات، دیہی برادریوں اور مشرقی مطلق العنانیت جیسے سماجی اداروں کے بندھنوں میں جکڑا رہا اور تبدیلی کے عمل سے نہ گزر سکا۔

لبرل نقطہ نظر جدید مغرب کے متحرک تاریخی وقت کا موازنہ مشرق کے ساکت و جامد تاریخی وقت سے کرتے ہوئے بیرونی مداخلت کی اہمیت پر زور دیتے ہیں تاکہ مشرقی جمود کو توڑ کر وہاں تحریک کی شروعات کی جا سکے۔ اِسی سوچ کو بعد ازاں مغرب کے تہذیبی مشن کا نام دیا گیا۔ اِس لبرل تاریخ کے مطابق برطانوی عہدِ حکومت نے اُس وقت تسلسل کا خاتمہ کر کے نئی ابتداء کی طرح ڈالی جب قدیم جامد، پسماندہ، ذات پات کا شکار۔ مطلق العنانیت سے مغلوب معاشرے کو ترقی کی منازل کی طرف راغب کرتے ہوئے وہاں تعلیم، قانون کی حکمرانی، ریلوے منڈی کی توسیع اور مفید سائنسی علم کی ترویج کو ممکن بنایا اور مثبت تبدیلی کا سامان کر کے ہندوستان کو ترقی کی جانب گامزن کیا۔

19ویں صدی کے آخری ایام میں ہندوستانی تاریخ سے متعلق استعماری توضیح میں ایک مرتبہ پھر تبدیلی آئی۔ فوج میں بغاوتوں، کسانوں میں عدم اطمینان کے باعث اُٹھنے والی شورشوں اور شہری علاقوں میں برپا ہونے والی استعمار مخالف تحریکوں نے انگریزی راج کے لئے اضطراب پیدا کر دیا تھا۔ اندرونی بحران کے شکار لبرل ازم کا اصلاحات کے لئے جوش و خروش اور تہذیبی مشن کے لئے اخلاقی فرض میں غیر معمولی کمی آتی گئی۔ اب ہندوستانی تاریخوں میں جو احساس ابھرتا نظر آ رہا تھا اُس کے مطابق مشرق میں کسی بھی مثبت تبدیلی کے امکان کو سرے سے مسترد کر دیا گیا تھا۔ اب نسلی، موسمیاتی اور ارتقاء سے متعلق نظریات کے توسط سے جو تاریخی وضاحتیں کی گئیں اُن میں ہندوستانیوں میں پنہاں ازلی کمیوں کی نشاندہی کی گئی تھی اِن میں ہندوستانی آب و ہوا کے مضر اثرات نیز غیر صحت مند خطے سے جنم لینے والے مسائل کا بطورِ خاص ذکر کیا گیا تھا۔ 'سُست مقامی' اور منطقہِ حارہ کے گرم ممالک کے تصور کو قدامت و رجعت پسندی کا مظہر قرار دیتے ہوئے متھ کی تشکیل کی گئی۔

لبرل تاریخ نویسی کے استعماری اور فرقہ وارانہ زاویہ ہائے نظر کے برعکس قوم پرست تاریخوں کا ظہور ہوا۔ جن میں لبرل مورخین پر تنقید کی جانے لگی تھی۔ قوم پرستی پر مبنی یہ تاریخ نویسی کے ناقدانہ رویے کے باوجود قوم پرست مورخ لبرل فریم ورک سے علیحدہ کوئی بھی اپنا نقطہِ نگاہ

وجود میں نہ لا سکے۔ وہی مفروضے اور اصطلاحات جو سابق کی تاریخی تحریروں میں استعمال کی گئیں وہ عمومی احساس کا حصہ بن گئیں مزید برآں سوچ اور فکری رویوں میں یہ رچ بس گئی تھیں اور جب کبھی نئے دلائل تشکیل دیئے جاتے جو کہ انہی پرانے مفروضوں پر مبنی ہوتے تھے تو لبرل فکر کی اخذ کردہ سچائیوں ہی کی تصدیق کرتے تھے۔ اوران کو حاصل مصدقہ مرتبے کو مزید استحکام ملتا تھا۔ بعد میں اِن نظریات کو چیلنج کرنا اوران کی طرف سے مشتہر کردہ حقائق کو رد کرنے کا عمل بہت طویل اور پیچیدہ تھا۔ بہت حوالوں سے بعد نو آبادیاتی دانشور ابھی اس منصوبے پر عمل پیرا ہیں جو کہ بہت پہلے قوم پرست اہل دانش نے شروع کیا تھا۔

اگرچہ قوم پرست اہلِ دانش نے نو آبادیاتی نظریوں پر تنقید کی اس کے باوجود انہوں نے چند کلیدی اصولوں کو قبول کرلیا جن کی مدد سے ہندوستانی معاشرے کی استعماری توضیح کی تشکیل کی گئی تھی۔ 19ویں صدی کے دوران استعماری تاریخ نے ہندوستان کے ماضی کو اندھیروں میں گھرا ہوا محسوس کیا اوراس کی تاریخ کو کسی بھی تبدیلی یا ترقی سے یکسر عاری پایا۔ علاوہ ازیں ہندوستانیوں میں مستقل کمیوں کی نشاندہی کی جن کے سبب وہ ترقی و تبدیلی کے اہل نہ تھے۔ چنانچہ تفاخر کے احساس کو اجاگر کرنے قوم پرستوں نے ماضی بعید کی طرف توجہ کی اور تاریخ کو دوبارہ سے لکھنے کا بیڑا اُٹھایا اور سنہری زمانۂ قدیم کو پھر سے زندہ کرنے کی کوشش کی جب ادب اور ثقافت پروان چڑھے معیشت اور معاشرت نے ترقی کی۔ مختلف علاقوں کو متحد کیا گیا اور قانون و امن امان کے قیام کو یقینی بنایا گیا۔

لیکن لبرل تاریخوں کی تنقید کے باوجود مستشرقین سے قوم پرستوں نے بہت کچھ ورثے میں قبول کرلیا اور ابتدائی مستشرقی نظریات کو جن میں ہندوستانی ماضی کو کلاسیکی عہد اور سنہری زمانہ قرار دیا گیا تھا اور بعد کے زمانے کو تہذیبی انحطاط کا دور کہا گیا ہندوستانی تاریخ میں مستقل روایتی حیثیت دیدی۔

ترقی سے متعلق استعماری تحریروں کا مقابلہ کرتے ہوئے قوم پرست مورخین نے نو آبادیاتی داستان میں انگریزوں کے استحصال اور قومی وسائل کی لوٹ کھسوٹ پر بہت زور دیا لیکن انہوں نے 18ویں صدی کو عہد زوال، اندرونی خلفشار اور افراتفری نیز خانہ جنگی اور معاشرتی ٹوٹ پھوٹ کا زمانہ قرار دیا۔ ماضی اور حال کو دیکھتے ہوئے انہوں نے مغربی جدیدیت کے نظریہ ہی سے

مدد لی جس نے ترقی کو ایک مخصوص معانی دیدیئے تھے اور قدیم، پسماندہ اور غیر عقلی کے طور پر کس کو تنقید کا نشانہ بنانا چاہئے یہ معیارات بھی مقرر کر دیئے تھے۔

بالکل اسی طرح فرقہ وارانہ نمائندگی کے خلاف جدوجہد کرتے ہوئے قوم پرست تاریخوں نے فرقہ وارانہ مفروضوں ہی کو استعمال کیا۔ جب فرقہ واریت نے قوم پرستی کو قومیتی مفادات کا اظہار قرار دیا تو قوم پرستوں نے قومیت کی زبان کو قومی اور انفرادی حقوق کے تابع کرنے کی کوشش کی۔ فرقہ وارانہ تاریخوں نے ماضی کو بین القومیتی جھگڑوں اور تشدد کے واقعات کے تکرار کی داستان بنا دیا جبکہ قوم پرستوں نے ماضی کو فرقہ وارانہ اتحاد اور دوستی کی خوش کن کہانی قرار دیا البتہ اِن قوم پرستوں نے پس نوآبادیاتی عہد کی تاریخ کے ادوار کی تقسیم مذہبی بنیادوں پر ہی کی۔ انہوں نے عہدِ قدیم کو ہندو دور عہد وسطیٰ کو مسلم دور کہا جیسے اِن ادوار کا جوہر ایک ہی مذہب کا تشکیل کردہ ہو۔ انہوں نے مسلمانوں کے مظالم، جیسے فرقہ وارانہ نظریوں کی تصدیق بھی کی۔ یہ ایسا نظریہ تھا جس نے تمام مسلمانوں کو ایک ہی طرح کی برائی سے منسلک کر دیا تھا اور ہر مسلمان خواہ وہ کسی بھی طبقے سے تعلق رکھتا ہو اقتدار اور طاقت کے عمل میں حصہ دار قرار دیتے ہوئے معطون ٹھہرایا۔

آزادی کے بعد کے سالوں میں مختلف فریم ورک ایک پس منظر میں ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوتے نظر آئے۔ جوں جوں ہندوستان میں پروفیشنل تاریخ نویسی پختگی کی عمر کو پہنچی تو سیکولر قوم پرست زاویہ نگاہ کا اظہار استعماری اور فرقہ وارانہ تاریخی نظریات کے برعکس لیفٹ۔ لبرل علمی حدود کے اندر رہتے ہوئے ہونے لگا۔ استعماری نقطہ نگاہ کو جس کے مطابق ہندوستان ایک قوم نہیں بلکہ مختلف ذاتوں اور قومیتوں کا مجموعہ تھا جو ایک دوسرے سے برسر پیکار رہتے تھے۔ مسترد کرتے ہوئے قوم پرستوں نے اس تصور پر زور دیا کہ ہندوستان میں نظر آنے والے تنوع کے پسِ پردہ اتحاد و یکجہتی کارفرما ہے اور انہوں نے ماضی بعید میں سے مرکزیت پر مبنی قومی ریاست کا جدید نظریہ نکال لیا۔ چنانچہ انہوں نے علاقائی وسعت اور مختلف علاقوں کے اتحاد کے نتیجے میں سلطنتوں کے وجود میں آنے کے عمل کی توقیر کی۔

'قوم' سے متعلق مسئلہ بعد نوآبادیاتی سوچوں میں مرکزی اہمیت کا حامل رہا ہے لیکن جس طرح 'قوم' کے تصور کی تشکیل ہوئی اس کے سیاق وسباق اور مفہوم میں کئی طرح سے تبدیلی واقع ہوئی۔ بجائے اس کے کہ قوم کو ازمنہ قدیم ہی سے قائم ہو گئے ہوئے تصور کر لیا جائے ہندوستان کی

تاریخ کو اب اس طرح سے دیکھا جانے لگا جس میں 'قوم' کی تشکیل کا عمل جاری ہے۔ تمام سماجی اور ثقافتی تحریکوں نیز 19 ویں صدی کے تمام اصلاحی مقاصد کو جدیدیت اور تشکیلِ قوم کی جدوجہد کے حصے کے طور پر تسلیم کیا جانے لگا۔ کسانوں اور قبائلیوں کی بغاوتوں کو بھی تشکیلِ قوم کی تاریخوں میں ضم کر دیا گیا اور 19 ویں صدی کی ہر بغاوت 'قوم' کے اظہار کا ایک مرحلہ قرار دیدی گئی۔

'تشکیلِ قوم' کا مطالعہ تاریخ میں دیگر سطحوں پر مختلف حوالوں سے بھی مطالعہ کیا گیا۔ اگر ہندوستانی قوم کی تشکیل نوآبادیاتی تناظر میں ہوئی یا ہندوستانی قوم پرستی کا ظہور نوآبادیات مخالف تحریک کے ذریعے سے ہوا تب نوآبادیاتی نظام کے طریقہِ کار کو گہرائی کے ساتھ جانچنے کی ضرورت ہے۔ پہلے سے موجود قوم پرست نظریات کو آگے بڑھاتے ہوئے 1960ء اور 1970ء کی دہائیوں کے مورخین نے نوآبادیاتی نظام کے تصور کا مارکسی افکار کے موڈز آف پروڈکشن کے مباحث کی مدد سے جائزہ لینا شروع کر دیا۔ نوآبادیاتی نظام کو ایک ایسے مخصوص ڈھانچے کے طور پر سمجھا جانے لگا جو کیپیٹل ازم کے بین الاقوامی نظام کی حدود کے اندر موجود ہے۔ پسماندگی کو بھی اِسی نظام کا منطقی نتیجہ قرار دیا گیا۔ اور نوآبادیاتی نظام کے تحت ترقی کو ایک سراب اور خام خیالی سمجھا جانے لگا۔

جب جدید ہندوستان کے قوم پرست مورخ قوم پرستی اور نوآبادیاتی نظام کے مطالعے میں غرق تھے ہندوستان کی قدیم اور زمانہِ وسطیٰ کی تاریخ سے متعلق مورخین استعماری تاریخوں کی جانب سے تشکیل دیئے جانے والے روایتی تحقیق (stereotypes) کے وسیع ذخیرے کی تحلیل کے لئے سرگرمِ عمل تھے۔ نوآبادیاتی عہد سے قبل کے سماجی جمود، خودکفیل دیہی قومیتیں، مشرقی مطلق العنانیت جیسے نظریات کو مسترد کرنے کی کاروائی کا آغاز کیا گیا۔ انہی تشکیلات (categories) کے ذریعے سے مشرق کو مغرب کی ضد قرار دیا گیا تھا جس میں مشرقی اور مغربی تہذیبیں جوہری اعتبار سے ایک دوسرے سے مختلف تھیں مغربی تہذیب ترقی کی منازل طے کرتی ہوئی تہذیب تھی جبکہ مشرق پسماندگی اور جمود کا نمونہ قرار دی گئی۔ مغرب میں مسلسل ترقی ہوتی رہی تھی جبکہ ہندوستان کا معاشرہ ایک ہی مقام پر ٹھہرا رہا۔ مغرب میں منڈیوں کو وسعت دی گئی اور شہروں کو پھیلاؤ نصیب ہوا اس کے برعکس ہندوستان میں خودکفیل دیہی قومیتیں صدیوں سے ایک طرزِ زندگی پر کاربند رہیں اور تبدیلی کی قوتیں ہندوستانی دیہات تک رسائی حاصل کرنے میں

ناکام رہیں۔ مغرب میں ترقی کو پروٹسٹنٹ اندازِ کار کی وجہ سے جلا ملی جبکہ ہندوستان میں ذات پات کے ظالمانہ نظام نے ترقی کے تمام دروازے بند رکھے۔ سائنس اور عقلیت نے مغرب کو جدیدیت سے آشنا کیا لیکن یہ ہندوستان میں بے اثر رہیں۔ یہ وہ سٹیریوٹائپس تھے جن کی تحلیل کے لئے بعد از آزادی ہندوستان مورخین نے سخت تگ و دو کا آغاز کیا۔ اور زر کی بنیاد پر قائم معیشت، منڈی کی وسعت، شہروں کا پھیلاؤ، ٹیکنالوجی کی تبدیلی، زرعی ترقی اور ہنرمندوں کی بنائی ہوئی مصنوعات کی قدیم اور زمانہ وسطیٰ ہندوستان میں موجودگی کو ثابت کرنے کی ہر ممکن کوشش کی۔

استعماری شہری مراکز میں نو آبادیاتی دور کے خاتمے کے بعد نو آبادیاتی تجربے کو ایک اور زاویہ نظر سے دیکھا جانے لگا۔ پہلے کی جارحانہ استعماری آواز اب اپنی تاثیر کھو چکی تھی۔ وہاں پر جو بھی نئی تاریخیں لکھی جانے لگیں اُن میں پرانی استعماری عہد کی تاریخوں اور جدید ہندوستان میں ناقدانہ انداز لئے ہوئے تاریخوں کی درمیانی روش کا اظہار ملتا ہے۔ اس سے یہ اندازہ لگانا ممکن ہے کہ مغرب میں اِس وقت تاریخ نویسی کن دلائل پر مبنی ہوگی۔ قوم پرست مورخوں کی جانب سے ہندوستان کی جغرافیائی سیاسی و ثقافتی وحدت کے برعکس کیمبرج سکول کے مورخین نے قومیتوں، ذاتوں اور مختلف علاقوں کی تواریخ پر توجہ کی۔ قوم پرستوں نے قومیتوں میں ہم آہنگی اور اخوت کی طویل تاریخ مرتب کی جبکہ کیمبرج سکول نے قومیتی تضادات کی اسی قدر طویل تاریخ رقم کر ڈالی۔ قوم پرستوں کے نزدیک نو آبادیاتی عہد تاریخی تسلسل میں خلل کی مانند تھا جبکہ کیمبرج کے مورخوں نے نو آبادیاتی عہد سے پہلے کے دور اور نو آبادیاتی عہد میں تسلسل کے مضبوط عناصر موجود رہے ہیں۔ قوم پرستوں نے استعماریت کے ہندوستانی معاشرے کی تشکیل نو میں نمایاں کردار پر بہت زور دیا جبکہ کیمبرج مورخین کا خیال تھا کہ داخلی اداروں اور صورتحال نے ہی نو آبادیاتی عہد میں کی جانے والی تبدیلیوں کے اسباب پیدا کر دیئے تھے۔ قوم پرستوں نے نیشنلزم کی استعمار مخالف نظریے کے طور پر ترویج کی لیکن کیمبرج مورخین کو ہندوستان میں ذات، قومیتوں، علاقوں اور افراد کا آپس میں سخت تضاد نظر آیا۔ اگرچہ کیمبرج کے مورخوں کی قوم پرستوں پر تنقید نے کئی ایک موضوعات کی نشاندہی کی جن کی طرف ابھی تک توجہ نہ کی گئی تھی پھر بھی اِن مورخوں نے اپنے دلائل کی تشکیل اس طرح سے کی جو مسائل سے دوچار کر دیتی ہے۔

1980ء کی دہائی میں ہندوستان میں تاریخ نویسی میں ڈرامائی تبدیلی رونما ہوئی۔انگلستان میں نئی سماجی تاریخ سماجی علوم میں کلچر پر غیر معمولی زور کے زیر اثر سبالٹرنز(Subalterns) سٹڈیز نے سابق میں لکھی جانے والی تحریروں میں طبقہ امراء کو دیئے جانے والے مقام کو چیلنج کیا۔ اِن تاریخوں میں تاریخ میں تبدیلی کی وجہ طبقہ امراء ہی کو قرار دیا جاتا تھا۔سبالٹرن تاریخ نے مغلوب طبقات کے تجربات اور زندگیوں کو سمجھنے کی ضرورت پر زور دیا۔کسان اور محنت کش،قبائلی اور نچلی ذاتوں سے تعلق رکھنے والے،عورتیں اور دلت وغیرہ۔وہ لوگ جنہوں نے بہت کم تحریری دستاویز یا ریکارڈ وغیرہ چھوڑا۔جن کی آوازوں کو بہت ہی کم شنوائی حاصل ہوئی اور جن کی سرگرمیاں بے نتیجہ معلوم ہوتی ہیں۔تاریخ نویسی میں بھی کلچر کی اہمیت واضح ہو جانے کے نتیجے میں دنیا بھر میں تاریخی عمل کا انحصار محض اقتصادیات پر نہ رہا۔طاقت اور غلبہ،معیشت اور معاشرہ،کام اور آرام،شناخت اور مفادات غرض اس طرح کی تمام مدرکات کو کلچر ہی کے تناظر میں دیکھا جانے لگا۔پچھلی دو دہائیوں کے دوران ایکولوجیکل تواریخ نے فطرت کو بھی تشکیل تاریخ میں ایک نمایاں عنصر کے طور پر شامل کیا ہے۔جینڈر (Gender) سٹڈیز نے مورخین کو تاریخ پر مردوں کے تشکیل کردہ مفروضوں کے غلبے کے بارے میں خاصا حساس بنا دیا ہے۔لہٰذا تاریخ کے نظریات اور اس کی تفہیم میں دور رس تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔

تاریخ نویسی میں اس طرح کی تبدیلیاں سخت مباحثوں،علمی اختلافات،تصوراتی جدت طرازی اور فکری ونظری ڈھانچے میں تبدیلی کے ذریعے واقع ہوئی ہیں۔یہ اِسی علمی وفکری تعامل کا نتیجہ ہے کہ ہندوستان کی آزادی کے بعد کے پچاس برسوں میں تاریخ کے میدان میں تحرک پیدا ہوا اور ادراک کی نئی راہیں کھلیں۔اس دوران ہم مضبوط افراد کی سوانح عمریوں پر مبنی پرانی تاریخ سے نئے تاریخی ڈھانچوں کی تشکیل کی جانب بڑھے طبقہِ اولیٰ کی سرگرمیوں تک ہی محدود رہنے کی بجائے مظلوموں کی حالت زار کو بھی تاریخ کے دھارے کا حصہ بنایا۔بڑے واقعات کے بیان پر ہی قانع ہوئے رہنے کی بجائے بظاہر چھوٹے واقعات کا گہرائی و گیرائی کے ساتھ تجزیہ کیا۔دنیا کو سمجھنے کے لئے ذرے کی تحقیق کا سامان کیا۔محض مردوں کی تاریخ کو ضبطِ تحریر میں لانے کی بجائے عورتوں کو ہونے والے تاریخی تجربات کو بھی تاریخی عمل میں شامل کیا۔ترقی کے جدیدیت پر مبنی نظریات وخیالات سے چمٹے رہنے کی بجائے ترقی کے معنی پر تنقیدی انداز میں غور وفکر کو رواج دیا۔

فطرت کو مسخر کر لینے کی تزک و احتشام سے بھرپور کہانیوں کی بجائے انسانی تاریخ کو فطرت اور کلچر کے ساتھ منسلک کر کے تجزیہ کرنے کی سعی کرنا۔

لیکن تفہیم و ادراک کے مسائل ابھی اپنی جگہ پر ہیں۔ مورخین ابھی بھی اپنے تجزیے کے تصوراتی پیرائے سے متعلق مسائل سے دوچار ہیں اور ماضی کو نئے انداز میں دیکھنے کے ذرائع کی کھوج کرتے رہتے ہیں۔ اگر 1950ء اور 1960ء کی دہائیوں میں قوم پرستی اور جدیدیت نے انہیں ورطہ حیرت میں ڈال رکھا تھا تو 1980ء اور 1990ء کی دہائیوں میں اِن سے بالکل ہی دور ہٹتے چلے گئے۔ قوم پرستی پر مبنی تاریخیں استعماری نظریات کے رد میں ابھر کر سامنے آئیں لیکن آج کے مورخین محض قوم پرستی ہی کے زاویہ نظر تک محدود نہیں رہنا چاہتے۔ جیسا کہ (سمت سرکار اور سیوا راما کرشن نے کر کے دکھایا ہے) رجحان یہ ہو گیا ہے کہ تمام تر نئی ریسرچ کو سمیٹ کر ہمہ جہتی تحریریں وجود میں لائی جائیں۔ اب اس ضرورت کو محسوس کیا جا رہا ہے کہ قوم پرستی اور جدیدیت جیسے یک رُخ نظریات کو وداع کہہ دیا جائے اور اُن موضوعات پر غور کیا جائے جنہیں قوم پرستی اور جدیدیت نے یکسر نظر انداز کئے رکھا۔

چنانچہ تاریخ کی تحریر نو بلاشبہ بہت ضروری عمل ہے جو کہ تاریخ نویسی کو نئی زندگی اور قوت عطا کرتا ہے۔ لیکن یہ ایسا منصوبہ ہرگز نہیں کہ اسے ایسے افراد کے حوالے کر دیا جائے جو اُن حالات کو ہی برباد کر دینے پر تلے ہوئے ہوں جو تاریخ نویسی کے لئے لازمی ہوتے ہیں۔ ٹوورڈز فریڈم پراجیکٹ کی کتب کی اشاعت کو روک دینے کا عمل اور این سی ای آر ٹی کی نصابی کتب میں سے بعض حصوں کو حذف کر دینے اور انہیں دوبارہ سے لکھوانے کے تمام تر عمل کے پس پردہ یہ قطعاً نظر نہیں آ رہا کہ یہ سب کچھ کسی نئے افق کو تلاش کرنے کی کوشش ہے بلکہ یہ تو اکیڈمک اور تاریخی علم کو صحیح علمی معیار دینے کی راہ میں رکاوٹ ہے۔

اب اِس سوال پر غور کرنا چاہئے کہ تاریخ کی تحریر نو کس قسم کے حملے کی زد میں ہے؟ پیشہ وارانہ تاریخی اسکالرشپ ہندوستان کی آزادی کے بعد کے سالوں میں اپنی پختگی کو پہنچی۔ ایک طرح سے تاریخ نویسی نہرو کے زمانے کے جمہوری، لبرل، سوشلسٹ اور انسانیت پر مبنی ویژن کی تشریح و توضیح سے جڑی نظر آتی تھی۔ بعدِ نوآبادیاتی عہد میں ہندوستان کو نوآبادیاتی ورثے کو سامنے رکھتے ہوئے اپنی الگ شناخت کا تعین کرنا تھا لہٰذا مورخوں نے ہندوستان سے متعلق اُن

سٹیریوٹائپس کو تنقید کا نشانہ بنایا جو ہندوستان کے ماضی کے بارے میں نوآبادیاتی عہد کے دوران رواج پا گئی تھیں۔ اس کے ساتھ ساتھ نہرو کے دور میں تاریخ کے میدان پر زیادہ بائیں بازو کے لبرل اہل دانش چھا گئے تھے جو ایک سیکولر اور جمہوری معاشرے کے ساتھ خصوصی کمٹ منٹ رکھتے تھے۔ 1950ء اور 1960ء کی دہائیوں میں دانشوروں کے اِس طبقے کی غالب حیثیت کا اظہار اس بات سے ہوتا ہے کہ تمام کلچرل اداروں پر اسی طبقے کا مکمل کنٹرول تھا اور وہ ایک نئی ری پبلک کو تشکیل دینے میں پورے انہماک کے ساتھ سرگرداں تھے۔ اپنے زمانے کی امید اور نئے ہندوستان کے بچوں کو بعدِ نوآبادیاتی زمانے میں ہندوستان کے ماضی سے آگاہ کرنے کی طلب کے زیر اثر بہت سے بہترین ذہن 1960ء کی دہائی کے وسط میں این سی ای آر ٹی کے ساتھ منسلک ہو گئے اور نصابی کتب تحریر کرنے کے مشن پر کاربند ہوئے۔

لیکن اِس لبرل اتفاقِ رائے میں جو بھی مضبوطی نظر آتی تھی وہ کسی حد تک ایک سراب تھا۔ بالائی سطح پر تو بائیں بازو کے لبرل اہل دانش ہی چھائے نظر آتے تھے لیکن نچلی سطحوں پر دیگر قوتیں بھی اپنا کام جاری رکھے ہوئے تھیں۔ نئی قوم پرست تاریخ کے جب خدوخال واضح ہونا شروع ہوئے تو اُس وقت بھی ماضی کے بارے میں بعض متبادل تحریریں ابھر کر سامنے آنا شروع ہو گئی تھیں۔ اِس متبادل فکر ونظر کو تین مختلف سطحوں پر دیکھا جا سکتا ہے۔ پارتھا چیٹر جی کا مضمون اس حوالے سے ایک سطح کی نشاندہی کرتا ہے۔ جونہی 20 ویں صدی میں تاریخ نے ایک باقاعدہ پروفیشن کی شکل اختیار کر لی تو آرکائیول تحقیق کے فن میں طاق اہل علم نے علم تاریخ پر غالب حیثیت اختیار کر لی اور 'پرانی سماجی تاریخ' کو علمی میدان سے بے دخل کر دیا گیا۔ گو کہ یہ تاریخ بھی جدیدیت کا پہلو لئے ہوئی تھی کیونکہ اس کا انحصار بھی کلی طور پر آرکائیوز (ریاستی دستاویزات) پر تھا لیکن یہ کلچر، علاقے اور قومیت کو بنیاد بنا کر لکھی جاتی تھی علاوہ ازیں فرقہ وارانہ تضادات کی سیاست میں ملوث ہونے سے بھی نہ چوکتی تھی۔ اگرچہ اِس علمی و تعلیمی میدان سے بیدخل کر دیا گیا تھا پھر بھی تعلیمی دائرہ کار سے باہر یہ پروان چڑھتی رہی۔

اِن سطحوں کے علاوہ بھی جن کا چیٹر جی نے تزکرہ کیا کچھ اور سطحیں بھی تھیں۔ سکولوں کے نظامِ تعلیم میں بھی کئی ایک پرتیں تھیں۔ نہرو کے جدید ہندوستان کا ویژن لئے ہوئے این سی آئی آر ٹی کی تیار کردہ تاریخی کتب تھیں جو کہ اس طرح کے ماضی کو مسترد کرتی تھیں جو نوآبادیاتی اور

فرقہ وارانہ طرز تحریر کی حامل تھیں۔ این سی ای آر ٹی کا نصاب ایک سیکولر قوم پرست تاریخ کا عکاس تھا، جو کہ مشترکہ ماضی، ہمارے مشترکہ ورثے، ہماری اجتماعی جدوجہد کی واضح نشاندہی کرتا تھا جس کی بدولت مختلف عناصر ایک قوم کی شکل میں ڈھل گئے تھے اور فرقہ وارانہ اور قومیتی بحران جس کی وجہ سے خلفشار پیدا ہو جائے اس سے صرف نظر کیا گیا تھا۔

اگرچہ اِس نصاب کو تمام ہندوستان میں وسیع پیمانے پر متعارف کروایا گیا تھا لیکن اُن سکولوں کی تعداد کہ جہاں یہ نصاب نافذ کیا گیا کافی محدود تعداد میں تھے۔ آجکل ہندوستان میں تسلیم شدہ سیکنڈری اور ہائر سیکنڈری سکولوں کی کُل تعداد 1,25,000 ہے لیکن سی بی ایس ای کے ماتحت صرف 6200 سکول ہی آتے ہیں اگرچہ سکولوں کی بڑی تعداد نے آٹھویں جماعت تک این سی ای آر ٹی کے نصاب کو تسلیم کرتے ہوئے نافذ کیا ہے۔ این سی ای آر ٹی نظام کے باہر وہ سکول جنہیں قومیتی تنظیمیں (Community Organizations) اور سیاسی جماعتیں چلاتی ہیں۔ وہاں بچوں کو مختلف کلچرل احساسات کے زیر اثر سماجی تربیت فراہم کی جاتی ہے۔

سرسوتی شِشو مندر جو کہ 1950ء کی دہائی میں جن سنگھ نے شروع کئے تھے اب ملک بھر میں تیزی سے پھیل گئے ہیں۔ وہ سکول جو ودیا بھارتی کے زیر کنٹرول ہیں 1990ء کی دہائی میں ہی ان کی تعداد بھی تیزی سے بڑھ کر 4000 سے بھی زیادہ ہوگئی ہے۔ اِن شِشو مندر سکولوں میں جیسا کہ تانیکا سرکار نے کیا ہے۔ قوم پرست سیکولر تاریخ کو الٹ کر کے رکھ دیا گیا ہے گو کہ وہاں پر زیرِ تعلیم طلباء کا امتحان این سی ای آر ٹی کے نصاب ہی کے تحت ہوتا ہے لیکن وہاں پر بھارتیہ سنسکرتی کے نام سے ایک اضافی کورس پڑھایا جاتا ہے تا کہ بچوں کو ہندوستان کی 'اصل' تاریخ سے آگاہ کیا جا سکے۔

اِس تاریخ میں تمام تخلیقی عمل کو مسلمانوں سے پہلے کے زمانے سے بڑا ہوا بتایا جاتا ہے اور یہ بھی کہ تمام تر عظمت قدیم ہندوستان ہی کی یادگار ہے۔ اور قرونِ وسطیٰ کے بعد سے ہندوؤں پر مظالم ڈھائے جانے اور مسلمانوں کی طرف سے روا رکھے جانے والے ظلم و ستم کی طویل تاریخ شروع ہوئی۔ اِس تاریخ میں ناگزیر طور پر ہندو ہی ہیرو ہیں جبکہ عیسائی اور مسلمانوں کو بدی کا منبع اور قومی دشمن ہیں۔ ہندوازم ہی ہندوستان کو واحدانی جوہر عطا کرتا ہے اور ہندو ہی یہاں کے سچے شہری ہیں۔ صدیوں تک ہندوؤں نے ظلم اور ناانصافی کے خلاف جدوجہد کی ہے نہ صرف یہ بلکہ حملہ آوروں کی جارحیت کا مقابلہ کیا ہے اور انہیں اپنی یہ جدوجہد جاری رکھنی چاہئے تا کہ وہ مسلم

ماضی کے بدنما دھبوں کو صاف کر کے مکمل آزادی حاصل کرلیں۔

اگر ماضی میں ہندو رواداری کا مظاہرہ کرتے رہے ہیں اور مسلمان مظالم ڈھاتے رہے ہیں تو زمانۂ حال میں ہندوؤں پر لازم ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ طاقت حاصل کرلیں اپنی کمزوری کا سدباب کریں اپنے مرد ہونے پر زور دیں اور ماضی کے تکلیف دہ حصے کو مٹا دیں۔ یہاں پر ہندو کی طرف سے آگے بڑھ کر اپنی اہمیت جتانے کا مطلب یہی ہے کہ مسلمانوں کے خلاف جنگ شروع کردی جائے مدرسوں میں جیسا کہ نیتا کمار نے اپنے مضمون میں کہا ہے ہم کئی طرح کے نصاب دکھائی دیتے ہیں اور وہاں پر پڑھانے کے بھی مختلف النوع طریقہ ہائے کار اپنائے جاتے ہیں۔ یہاں بھی این سی ای آر ٹی کے نصاب کو رسمی تعلیم کے طور پر قبول کیا ہوا ہے اور بچوں کا امتحان اسی نصاب سے ہوتا ہے لیکن بچوں کو قرآن کی تعلیم بہرحال دی جاتی ہے اور قرآن کے ذریعے سے ان کی شناخت اور امتیاز کو ثابت کیا جاتا ہے یہ اُن مدارس میں ہوتا ہے جو مدرسہ بورڈ کے زیر انتظام ہیں۔

سکولوں کے نظام کے باہر، بازاروں میں مقامی اور قومی تواریخ پر مقبول عام کتابچے تاریخی علم کی ترویج و گردش کا ایک اور ذریعہ ہے۔ اس طرح کے کتابچے سستے داموں چھاپے جاسکتے ہیں اور بڑی تعداد پڑھے جاتے ہیں اور عوامی سطح پر تاریخی شعور کا تعین کرتے ہیں۔ ان میں سے بہت سے کتابچے دیو مالائی کہانیوں کی طرز پر لکھے جاتے ہیں اور حال میں ہونے والے فرقہ وارانہ فسادات میں اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ پرانی دیو مالائی کہانیوں کو نئے سرے سے اس طرح بیان کیا جاتا ہے کہ اُن فرقہ وارانہ معانی نکلتے ہیں۔ اور حالیہ دور کے سیاسی منصوبوں کے لئے جواز فراہم کرتے ہیں۔ مقامی سطح پر ایمان و اعتقاد، اجتماعی تذلیل کے احساسات و تشکیلات پرانے وقتوں ہی میں ٹھہر نہیں جاتے اور نہ ہی جامد و ساکت حالت اختیار کرلیتے ہیں بلکہ ثقافتی و سماجی سطح پر ان کی تشکیلِ نو کی جاتی ہے اور انہیں ابھارا جاتا ہے۔ بعض اوقات تعلیمی نصاب اور مقبولِ عام کتابچے اِن احساسات کو فرقہ وارانہ رنگ دینے میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔ رام جنم بھومی کی سیاست اور گجرات میں ہونے والے کشت و خون کا تصور بھی اس جذبے اور احساس کے بغیر ممکن نہیں جو اس طرح کے ایمان و اعتقاد کی پیداوار ہوتے ہیں۔

علامتی طاقت اکثر اطمینان اور تساہل کو جنم دیتی ہے۔ بہت سے بائیں بازو سے تعلق رکھنے

والے اور لبرل دانشوروں کو حاصل ہو جانے والا بلند رتبہ اور وہ تواریخ انہوں نے لکھیں انہیں حاصل ہونے والی بین الاقوامی دادو تحسین مزید یہ کہ معاشرے کے کلیدی اہمیت کے اداروں پر ان کے کنٹرول کی وجہ سے اُن میں ضرورت سے زیادہ خود اعتمادی اور اُن پر سیکولر و قوم پرست اصولوں کی غالب حیثیت کا گمان طاری ہو گیا۔ لیکن پچھلی ڈیڑھ دہائی کے دوران جو کچھ بھی ہوا اُس سے ان کی خود اعتمادی جو کہ نہرو کے عہد کی یادگار تھی کافی مجروح ہو چکی ہے۔ اب وہ تاریخیں جنہیں تعلیمی اداروں سے بے دخل کر دیا گیا تھا اور جنہیں کوئی علامتی حیثیت بھی حاصل نہ تھی اب اکیڈمک تاریخ کو چیلنج کر رہی ہیں اور اس کی طرف سے پھیلانے والے علم اور فن پر بھی انگشت نمائی کر رہی ہیں۔

اِن نظر انداز کی ہوئی تاریخوں کی واپسی اور اس کا بازاروں اور شُشو مندروں سے نکل سے طاقت کے ایوانوں تک پہنچ جانا جہاں وہ ریاست کی سرپرستی حاصل کر سکیں اور ان نصابی کتب میں جگہ پا سکیں جو بچوں کے مطالعے کے لئے مخصوص ہوں واقعتاً ترقی معکوس کی طرف اشارہ ہے۔ دراصل اکیڈمک مورخوں نے اِن 'متبادل تاریخوں' کی حقیقت، ان کی پیدائش کی منطق، اور تاریخی شعور جو یہ اجاگر کرتی ہیں پر قطعاً کوئی دھیان ہی نہ دیا تھا۔ اگر ہمیں اس خطرے کا سدِ باب کرنا ہے جسے یہ تاریخیں جنم دیتی ہیں اور جس کا خصوصی نشانہ اکیڈمک تاریخ کی سرگرمیاں ہوتی ہیں تو ہمیں دوسری تاریخوں کو سمجھنا چاہئے ان کے اندرونی ڈھانچے کو سمجھنا اور اِسے مقبولیت حاصل ہوتی ہے اس کے بارے میں ہمیں خبر ہونی چاہئے۔ اور جیسا کہ چیٹر جی زور دیتا ہے کہ ہمیں غور کرنا چاہئے کہ تخلیقی تاریخ نویسی جو کہ محض علمائے تاریخ تک ہی محدود ہو کر رہ گئی ہے اُسے عوامی سطح تک کیسے لایا جائے۔

اب سوال یہ ہے کہ وہ مورخ کا کیسا ہنر ہے جو کہ خطرے کی زد میں ہے؟ اکیڈمک تاریخ نویسی لازمی طور پر ایک جدید ڈسپلن ہے۔ اس کی ترقی و ترویج بہت حد تک جدیدیت کی تاریخ کے ساتھ منسلک ہے۔ اور جدیدیت کی کوئی بھی تنقید تاریخ کو اپنے حصار میں نہیں لے سکی۔ حتیٰ کہ میرے خیال میں جدیدیت کو مسترد کرتی ہوئی تاریخ بھی کافی جدیدیت لئے ہوئے ہوگی۔

19ویں صدی کے دوران ایجابیت پرستی (Positivism) نے تاریخی سچ کے لئے شہادت کی شرط رکھی۔ علم کی بنیاد کو پختہ اور مبنی برحق بنا دینے کی خواہش رکھتے ہوئے اور یہ اعتقاد بھی

کہ تمام جائز اور سچے علم کو سائنس میں فریم ورک عطا کر سکتی ہے مزید برآں ایجابیت پرستوں (Postivists) نے حقائق اور دستاویزات کو سچائی کے منبع کی سی حیثیت دیدی، حقیقت کی تصدیق ہو جانا ہی سچ کی سب سے بڑی گارنٹی ہے۔ جو کچھ بھی کہا جا رہا ہے اگر معروضی حقائق پر مبنی ہے تو وہ سائنسی مرتبے پر فائز کیا جا سکے گا۔ یہ ایسے ہی تھا کہ جیسے سچائی ریکارڈوں میں پنہاں ہو اور شہادت کے ذریعے سے ہی اس کا ورود ممکن ہو۔ زیادہ سے زیادہ حقائق کی دریافت ہی کے ذریعے سے مورخ کے سامنے ماضی کی حقیقت مرحلہ وار منکشف ہوتی ہے۔ اب تو کافی عرصہ ہو گیا کہ یہ بھولپن پر مبنی نظریہ علم جو کہ بہت ہی سادہ ایجابی اصولوں کے ذریعے تشکیل دیا گیا تھا اُسے ترک کر دیا گیا۔ اب ہمیں پتہ ہے کہ ایسا کوئی ایک سچ نہیں ہے جو کہ دستاویزات میں چھپا ہوا ہو اور افشا ہونے کا منتظر ہو۔ ہم تاریخی شہادت کو مختلف زاویوں سے دیکھ سکتے ہیں اور ان کی مدد سے ماضی کی مختلف انداز سے تعمیر کر سکتے ہیں۔ تاریخی علم ایک عمل ہے جس میں مواد کا انتخاب کیا جاتا ہے اُس کا مطالعہ کیا جاتا ہے اس کی توضیح کی جاتی ہے اور پھر اُسے بیان کیا جاتا ہے۔ ہمارا اندازِ بیان ہی تاریخ میں پوشیدہ اُس حقیقت کی وضاحت کر دیتا ہے جسے ہم وجود دیتے ہیں۔

اب کیا تاریخ شہادت کی شرط سے کسی طرح آزاد ہو سکتی ہے؟ اگر ہم شہادت اور (تاریخی) ریکارڈ کی بات کرتے ہیں تو کیا ہم ایجابیت پرستی کے علمی بھولپن کا شکار نہیں ہو جاتے؟ غیر حقیقت پسندانہ رویے اور قائل کر دینے والے زورِ بیان اور Constructionism نے حساس مورخین کا ایجابیت سے ورثے میں ملنے والی متضاد تشکیلات (binary categories) یعنی حقیقت\افسانہ، سچ\جھوٹ، تاریخ\دیو مالائی کہانیاں وغیرہ کے ساتھ بہت پیچیدہ اور مبہم رشتہ قائم کر دیا۔ اب اِن تضادات کے لئے استعمال ہونے والی پرانی اصطلاحات قائم نہ رہ سکتی تھیں۔ ان میں وہ فرق جو پہلے سمجھا جاتا تھا اب اس پر کڑی تنقید کی جانے لگی۔ لیکن کیا ہم اِن متضاد تشکیلات کو ایک دوسرے میں ضم کر سکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ ہمیں اِن تشکیلات کے بارے میں نئے سرے سے سوچنے کی ضرورت ہے۔ اُن کی تفتیش اور تشکیلِ نو کی بھی ضرورت ہے البتہ اِن تشکیلات کو مطلقاً نظر انداز کر دینے سے احتراز کرنا چاہئے وگرنہ علم کی مختلف شکلوں میں فرق کرنا ممکن نہ ہوگا اور تاریخ بحیثیت علم اپنا وجود کھو دیگا۔

دستاویزات اور ریکارڈز کو اگر ایجابی ورثے سے پاک کر دیا جائے تو وہ تاریخی تفہیم کے نئے

امکانات اور حدود مہیا ہوتے ہیں۔ مورخین اُسی صورت میں ماضی میں داخل ہوتے ہیں یا اُس سے رجوع کرتے ہیں اور اس کا مطالعہ کرتے ہیں اگر اس کے کوئی آثار مل سکیں۔ آثار جو کچھ گزر جائے اس کی شہادت دیتے ہیں اور ہمیں دعوت دیتے ہیں کہ ہم جو گزر گیا ہو اس شہادت کے ذریعے سے اس کا پیچھا کریں اور اس کی باقاعدہ گزرگاہ معلوم کریں اِس سے ہماری تحقیق کو نئی سمت دی جا سکتی ہے اور ہماری جستجو کو بھی۔ اگر ہم اِس گزرگاہ کو کھودیں۔ اگر اس کے نقوش پامٹ جائیں تب ماضی ہم سے چھپا رہے گا اور ہم اُسے جان نہ پائیں گے۔ ماضی کے آثار دستاویزات میں ریکارڈوں میں قلمبند ہوتی ہیں۔ اور آرکائیوز میں محفوظ ہوتی ہیں۔ اس طرح تاریخ ایسا ذریعہ علم ہے جو آثار (Traces) پر منحصر ہوتا ہے۔ ریکور کا کہنا ہے کہ 'اگر تاریخ سچائی پر مبنی (narrative) ہے تو دستاویزات اس کے ثبوت کا حتمی ذریعہ ہے۔'

دستاویز کی تشکیل میں کونسے عناصر کارفرما ہوتے ہیں اور وہ کیسے وجود پاتی ہے اس نظریے میں تبدیلی رونما ہوتی رہتی ہے کیونکہ شہادت اور ثبوت جو تاریخ کے لئے بنیاد کا کام کرتے ہیں کے دائرے میں مختلف چیزیں شامل ہوتی رہتی ہیں (یعنی کندہ ہوئی تحریریں سے مجسموں تک، تحریری مواد سے بصری\زبانی ریکارڈ تک۔ چھپے ہوئے ذرائع سے یادداشت تک شہادتوں کا ذخیرہ بڑھتا سمٹتا رہتا ہے)۔ نئی طرح کی شہادتوں کی تلاش نئے نظریات کو جنم دیتی ہے اور اس طرح تحقیق کا سفر جاری رہتا ہے جس میں نئے موضوعات کی تشکیل ہوتی ہے۔ دستاویز کو مختلف انداز سے پڑھا جا سکتا ہے۔ لیکن تاریخ پھر بھی ایسا ذریعہ علم ہے جس کا انحصار شہادت پر ہوتا ہے۔ تاریخی تخیل بھی اُن حدود کے اندر رہتے ہوئے کام کرتا ہے جو ماضی میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات ہی کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہوتی ہیں۔ یہ حدود اُن محدودات سے مختلف ہوتی ہیں جن کے اندر رہتے ہوئے فکشن اور متھ کی ذریعۂ علم کی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ مورخ کو نہ صرف پہلے سے وضع کردہ ماضی کے ساتھ ربط پیدا کرنا ہوتا ہے اس کے بعد اپنی تاریخی تفہیم کے ذریعے وہ پہلے سے وضع کردہ ماضی کو نئی شکل میں ڈھالتا ہے اس طرح ایک نیا ماضی وجود پاتا ہے لیکن یہ سب کچھ تبھی ممکن ہو سکتا ہے جب 'آثار' اور 'دستاویزات' موجود ہوں اگر 'آثار' اور 'دستاویزات' کو یکسر نظر انداز کر دیا جائے تو تاریخ زندہ نہ رہ سکے گی۔

یہی وجہ ہے کہ ہمیں نصابی کتب میں نہ پسندیدہ معلومات کو حذف کرنے، ماضی سے متعلق

موجود آثار کو مٹا دینے یا پریشان کر دینے والے حقائق پر مبنی آرکائیوز کو تباہ کر دینے کی حالیہ کوششوں پر متوشش ہونا چاہئے۔ جب ہمیں بتایا جاتا ہے کہ آریا دراصل یہیں کے باشندے تھے یا پھر وادی سندھ کی تہذیب آریا کے ظہور کے ساتھ ہی وجود میں آئی یا پھر وادیِ سندھ کے لوگوں نے ہی گھوڑے کو سدھایا اور یہ کہ قدیم ہندوستان میں گائے کو کبھی ذبح نہیں کیا جاتا تھا تو ہمیں یہ مان لینا چاہئے کہ یہ تمام دعاوی ہمارے ماضی کے بارے میں موجود حقائق سے متعلق ہی محض غیر اہم تنازع نہیں بلکہ اِن کی اہمیت شہادت کا مختلف انداز میں مطالعہ کرنے اور طرح سے توضیح کرنے سے کہیں زیادہ ہے۔ اگر قومیتی درد اور تکلیف پر مبنی جذبات کو پیشِ نظر رکھ کر اپنے ماضی کی تعمیر کی جائے اور تاریخ کو اس طرح سے لکھا جائے کہ جو بھی ہمارے لئے ناپسندیدہ ہو اُسے حذف کر دینے میں ہمیں پریشانی نہ ہو تو ہم ایک ایسے عمل کے ارتکاب کا مشاہدہ کر رہے ہیں جو انتہائی گھمبیر ہے۔ یہ ایسی حرکات ہیں جو اکیڈمک تاریخ کے ڈسپلن ہی کی جڑیں کاٹنے کے مترادف ہے۔

ماضی سے متعلق ایسی تحریریں جو کہ 'شہادت' کی شرط سے آزاد ہوں اور آرکائیوز کی حدود میں بھی بند نہ ہوں تو وہ ایسے علم کے فریم ورک کا حصہ ہوں گی جسے تاریخ نہیں کہا جا سکتا، خصوصاً ایسی تاریخ جو ہمارے زیرِ بحث ہے۔ لیکن ایسی تحریروں کو ہم یکسر نظر انداز بھی نہیں کر سکتے۔ اگر یہ ریکارڈز کو خاطر میں لائے بغیر ہی قلمبند کی گئی ہیں اور اِن تحریروں کے ذریعے تاریخ کو گھڑا گیا ہے تو بھی ہمیں اِس عمل کے پس پردہ نیت کا پتہ چلانا ہوگا۔ وہ کہانی جسے سنایا گیا ہے اس کی ساخت کا جائزہ لینا ہوگا اور اِس کی تخلیق کے پسِ پشت جو بھی سیاست کارفرما ہے اُسے جاننا ہوگا نیز اس کہانی کو سچ ثابت کرنے کے لئے جو بھی حکمت عملیاں اپنائی جاتی ہیں ان کے بارے میں آگاہی حاصل کرنا ہوگی۔

اگر یہ تحریریں ماضی سے متعلق شہادت کو دبا دیتی ہیں یا پھر کسی بھی قسم کا کوئی ریکارڈ گھڑ لیتی ہیں تو شہادت کے دبا دیئے جانے کے پیچھے کونسی منطق ہے یا جو بھی ریکارڈ مصنوعی طور پر وضع کیا گیا ہے اس سے کونسے مفادات پورے ہوتے ہیں۔ اگر یہ تحریریں ہمارے دیو مالائی تخیل کو اپیل کرتی ہیں تو ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ یہ ''جدید دیو مالائی کہانیاں'' روایتی دیو مالائی کہانیوں سے کیونکر مختلف ہیں اور اُن میں روایت کی زبان کو عوامی ذہن کی تشکیل کے لئے کس طرح سے استعمال کیا گیا ہے۔

ایک طرح سے تمام تاریخ سیاسی ہوتی ہے۔ جب ہم ماضی کے بارے میں کوئی بیان دیتے ہیں تو اس سے ہمارا تشخص، دنیا میں ہمارا مقام، ہماری انفرادیت کا احساس اور مستقبل کے بارے میں ہمارا نظریہ تشکیل پاتے ہیں۔ لیکن ہر طرح کی تاریخ نویسی میں ایک ہی قسم کی سیاست کارفرما نہیں ہوتی۔ ہر اصطلاح جس کا ہم استعمال کرتے ہیں وہ اپنے مخصوص معانی رکھتی ہے اور ماضی کی ہر توضیح کا اپنا سیاق وسباق ہوتا ہے۔ تاریخ کبھی بھی اپنے آپ کو موضوعی دائرے سے آزاد نہیں کر سکتی یعنی وہ خالص معروضیت کو نہیں اپنا سکتی۔

❋

پاکستان میں تاریخ کا مضمون

ڈاکٹر مبارک علی

جب کبھی تاریخ کے بارے میں ذکر آتا ہے تو عام طور سے لوگ یہ سوال کرتے ہیں کہ آخر اس مضمون کی کیا ضرورت ہے؟ اس کے فوائد کیا ہیں؟ خاص طور سے اس دور میں کہ جب دنیا سائنس اور ٹیکنالوجی میں ترقی کر رہی ہے، اس ماحول میں تاریخ کے مضمون سے معاشرہ کس طرح اور کیوں کر ترقی کر سکتا ہے، یا یہ معاشرے کی ترقی میں اور اسے آگے بڑھانے میں کیا مدد کر سکتی ہے؟ اس کے ساتھ ہی اس قسم کے سوالات بھی کئے جاتے ہیں کہ آخر تاریخ ہمارے موجودہ مسائل کا حل ڈھونڈنے میں کیا مدد کر سکتی ہے؟ اگر یہ معاشرے میں کسی بھی قسم کی سیاسی و سماجی سوچ، فکر اور شعور پیدا کرنے میں ناکام ہو جاتی ہے تو اس کے مطالعہ کا کیا فائدہ ہے؟ بات یہاں پر ہی ختم نہیں ہو جاتی ہے، لوگ کسی بھی مضمون کی معاشی افادیت کو بھی دیکھتے ہیں، اگر اس کے مطالعہ میں وقت اور پیسہ صرف کیا جائے تو کیا آخر میں اس کا صلہ بھی ملے گا یا نہیں؟ اس لئے کیا آج کی معاشی سرگرمیوں میں اور مارکیٹ کے تقاضوں کے تحت کیا تاریخ کوئی مؤثر اور مفید کردار ادا کر سکتی ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو پھر اس مضمون کی کیا افادیت رہ جاتی ہے؟

یہ تمام سوالات، مشاہدات، اور خدشات اس لئے درست ہیں کہ ایک ایسے ماحول میں کہ جہاں ہزارہا تعلیم یافتہ لوگ بے روزگار ہیں، وہ ایسے مضامین میں ڈگری چاہتے ہیں کہ جو انہیں فوری طور پر روزگار مہیا کر سکے اور ان کے کامیاب کیریئر میں مدد دے سکے۔ عام تاثر یہ ہے کہ تاریخ کا مضمون اس سلسلہ میں ان کی مدد کرنے میں ناکام رہا ہے۔ اس کی اہم وجہ یہ ہے کہ تاریخ کے نصاب میں جو کچھ پڑھایا جاتا ہے، وہ موجودہ دور کے حالات اور مسائل سے مطابقت نہیں

رکھتا ہے، اس لئے تاریخ کا مضمون پڑھنے والا اس قابل نہیں ہوتا ہے کہ حالات کا تجزیہ کر سکے، اور معاشرے کی راہنمائی میں کوئی کردار ادا کر سکے۔

اگر ہم اپنے مورخوں کی ناکامی اور اس کے نتیجہ میں تاریخ کے مضمون سے عدم دلچسپی کا جائزہ لیں، تو اولین طور پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہمارے مورخوں نے کولونیل دور کی اس تاریخ کو درست کرنے یا اس کی تصحیح کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی کہ جو امپیریل مورخوں نے اپنے سیاسی مفادات کے تحت واقعات کو مسخ کر کے پیش کیا تھا۔ دوسرے یہ کہ موجودہ دور کے جو چیلنجز ہیں، ان کا کوئی مؤثر جواب بھی انہوں نے فراہم نہیں کیا۔ اس سلسلہ میں نہ تو ماضی کی دوبارہ سے نئے مواد اور نئے خیالات کی روشنی میں تشکیل نو کی گئی اور نہ ہی عالمی تہذیب کو حال کے تناظر میں دیکھا گیا۔ بدقسمتی سے پاکستان میں کسی یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ نے کسی ایک خاص شعبہ میں مہارت حاصل کرتے ہوئے، اس میں تحقیقی طور پر کوئی اضافہ نہیں کیا۔

لہٰذا اس صورت حال میں جب ہم تاریخ کے مضمون کو کہ جس طرح سے وہ اسکولوں، کالجوں، اور یونیورسٹیوں میں پڑھایا جاتا ہے، اس کا تجزیہ کریں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اسے توڑ مروڑ کر، مسخ شدہ حالت میں اور سیاسی مفادات کی روشنی میں پڑھایا جاتا ہے۔ جن لوگوں نے اس کا نصاب تیار کیا ہے، شاید انہیں اندازہ نہیں ہے کہ تاریخ کا مضمون موجودہ دور میں انقلابی تبدیلیوں سے دوچار ہو کر خود کو مکمل طور پر تبدیل کر چکا ہے۔ اب یہ محض سیاست تک محدود نہیں رہا ہے، بلکہ اس نے دائرہ کار کو وسیع کر کے اس میں ثقافت، سماجیات، ماحولیات، اور گمشدہ معاشرے کے طبقات کہ جن میں عورتیں، غلام، کسان اور مزدور شامل ہیں، ان کو تحقیق کا موضوع بنالیا ہے۔ اب تاریخ کے مختلف مکتبہائے فکر میں جو اسے اپنے اپنے نقطہ نظر سے لکھ کر اسے دلچسپ اور وسیع تر بنا رہے ہیں۔ مثلاً آنالز (Annales) اسکول کے مورخ نہ صرف کلچر کی تاریخ لکھ رہے ہیں، بلکہ جذبات کی تاریخ کی بھی تشکیل کرنے میں مصروف ہیں۔ اگر تاریخ کے مضمون کو ان مختلف نقطہائے نظر سے پڑھایا جائے تو اس صورت میں یہ نہ صرف معاشرہ کو سمجھنے میں مدد دے گا بلکہ اس سے اس شعور میں بھی اضافہ ہوگا کہ جس کی مدد سے موجودہ دور کے مسائل کا ادراک کیا جا سکے۔

یہ ایک افسوس ناک بات ہے کہ تاریخ کے مضمون کو موجودہ تبدیلیوں کے ساتھ پڑھانے کے بجائے، پاکستان کی ریاست اس مضمون کو اپنے سیاسی مفادات کے لئے استعمال کر رہی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ وقت کے ساتھ یہ دعویٰ کیا جارہا ہے کہ پاکستان کا قیام چونکہ ایک نظریہ کے تحت عمل میں آیا ہے، لہٰذا تاریخ کے ذریعہ اس نظریہ کو درست ثابت کیا جائے اور نصاب و تحقیق میں خیال رکھا جائے کہ نظریہ سے روگردانی نہ ہو۔ اس کا اظہار نصاب کی کتابوں سے ہوتا ہے کہ جن میں ان موضوعات کو پڑھایا جاتا ہے کہ جو حکمراں طبقوں کے مفادات پر پورے اترتے ہیں۔ تاریخ کی یہ معلومات توڑ مروڑ کر اور اس طرح سے منتخب کر کے دی جاتی ہیں کہ ان سے پاکستان کی تاریخ کے ان ہی پہلوؤں سے آگہی ہوتی ہے کہ جن کا تعلق نظریہ پاکستان سے ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ نصاب کی کتابیں پڑھنے والے طالب علم ذہنی طور پر تنگ نظر، قدامت پرست، اور چھوٹی قسم کی قوم پرستی کا شکار ہو جاتے ہیں۔

تاریخ کے مضمون کی خرابی کی ایک اہم وجہ اس کو نظریہ کی زنجیروں میں اسیر کر دیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ تاریخ لکھتے وقت اس کا فیصلہ نہیں ہو سکا ہے کہ ہم اپنے قدیم ماضی کو کس انداز سے دیکھیں، کیا ہم اسے بالکل نظر انداز کر دیں، کیونکہ اس عہد کا تعلق اسلام سے پہلے کا ہے؟ عہد وسطیٰ کے بارے میں بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسے پاکستانی تاریخ کا ایک حصہ بنایا جائے یا نہیں، کیونکہ عہد سلاطین و مغلیہ کا تعلق، دہلی و آگرہ سے تھا، جب کہ پاکستان کے علاقے اس عہد میں ان سلطنتوں کے حاشیہ پر واقع تھے اور ان کا تعلق طاقت کے مراکز سے ماتحتانہ تھا؟

اس سلسلہ میں کچھ مورخوں کا موقف یہ ہے کہ پاکستان کی تاریخ کو 12-711 سے شروع کرنا چاہئے کہ جو سال عربوں کی فتح سندھ کا ہے۔ اس کے برخلاف کچھ مورخ یہ دلیل دیتے ہیں کہ پاکستان چونکہ 1947 میں وجود میں آیا، اس لئے یہی سال اس کی تاریخ کا آغاز ہے۔ لیکن الجھنوں کا سلسلہ یہاں پر ہی ختم نہیں ہو جاتا ہے۔ یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ کیا پنجاب میں سکھوں کی تاریخ کو، شامل کیا جائے، یا اسے نظر انداز کر دیا جائے؟ اور یہ بھی پیچیدہ سوال ہے کہ نوآبادیات دور کو کس نقطہ نظر سے دیکھنا چاہئے؟ جدید تاریخ میں جس دور کو زیادہ اہمیت دی جاتی ہے وہ "تاریخ جدوجہد آزادی" ہے لیکن اس کو پڑھاتے ہوئے بھی دوسرے نقطہائے نظر کو چھوڑ کر نظریہ پاکستان کے تعین شدہ نقطہ نظر سے اس کو پڑھایا جاتا ہے۔

ہمیں پورا پورا اندازہ ہے کہ اس قسم کی مسخ شدہ تاریخ اس قابل نہیں کہ وہ نوجوان نسل میں کوئی تاریخی شعور پیدا کر سکے، اور نہ ہی یہ تاریخ اس قابل ہے کہ مارکیٹ میں تعلیم یافتہ اور ڈگری

لینے والوں کو ملازمت کی فراہمی میں مدد دے سکے کیونکہ اسے جس طرح سے پڑھایا جاتا ہے، وہ انتہائی فرسودہ، گھٹیا اور غیر دلچسپ ہے۔ جس سے طالب علموں میں تحقیق و جستجو کا کوئی جذبہ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ اس مقالہ میں پہلے تاریخ کی پڑھائی کا جائزہ لیا جائے گا، اور بعد میں اس میں ہونے والی تحقیق کو دیکھا جائے گا۔

تاریخ کی تدریس

کسی بھی مضمون کی پڑھائی کا دارومدار اس پر ہوتا ہے کہ اس کو پڑھانے والوں کی قابلیت و صلاحیت کیا ہے۔ تقسیم کے فوراً بعد جو اساتذہ ہندوستان سے ہجرت کر کے پاکستان آئے، وہ خاص طور سے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں آتے ہی ایسی سازشوں میں الجھ کر رہ گئے کہ جن کا تعلق نہ تعلیم سے نہ تھا اور نہ تحقیق سے۔ انہوں نے اپنے وقت کا زیادہ حصہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے اور گرانے میں صرف کیا، اور بہت کم وقت اپنی تعلیمی سرگرمیوں کے لئے وقف کیا۔ سندھ اور کراچی کی یونیورسٹیوں میں شعبہ تاریخ خاص طور سے ان سازشوں کا شکار رہا۔ اسے جنرل ہسٹری اور مسلم ہسٹری میں اس وجہ سے تقسیم کر دیا گیا کیونکہ دو پروفیسران کو شعبوں کا صدر بنانا تھا۔ یہ دونوں ایک دوسرے کی ماتحتی میں کام کرنے پر تیار نہیں تھے۔

اس کا ایک نتیجہ تو یہ ہوا کہ ان اساتذہ نے نصاب کو تبدیل کرنے، یا امتحان کے سسٹم کو بدلنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ جو نئے اساتذہ آئے ان کی تربیت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی، اور نہ ہی ان کی ریسرچ کے سلسلہ میں راہنمائی کی گئی۔ ان میں سے کچھ اساتذہ خوش قسمت تھے کہ جنہیں بیرونی ممالک میں جا کر پڑھنے کے لئے وظیفے مل گئے، جن میں سے کچھ واپس آئے، ورنہ اکثر وہیں رہ گئے۔ جو اساتذہ اعلیٰ تعلیم کے لئے نہ جا سکے، وہ اسی روزمرہ کے ماحول میں رہ رہ کر ایک جگہ ٹھہر کر رہ گئے اور یہاں رہتے ہوئے انہیں ایسے کوئی مواقع نہیں ملے کہ وہ اپنی قابلیت یا صلاحیت کو بہتر بنا سکے۔

تقسیم کے وقت پاکستان میں صرف پنجاب یونیورسٹی تھی۔ سندھ، کراچی، پشاور اور قائداعظم یونیورسٹیاں بعد میں مرحلہ وار قائم ہوئیں۔ چونکہ تقسیم کی وجہ سے غیر مسلم اساتذہ یونیورسٹی اور تعلیمی اداروں تک چھوڑ کر چلے گئے تھے، اس لئے ان کے جانے کی وجہ سے ایک خلاء

پیدا ہو گیا تھا، اس کو تھوڑا بہت ان لوگوں نے پُر کیا کہ جو ہندوستان سے ہجرت کر کے آئے۔ تاریخ کے مضمون میں جو اساتذہ آئے ان میں سے اکثریت عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے ماہرین تھے، یا چند وہ اساتذہ تھے کہ جن کا تعلق اسلامی تاریخ سے تھا۔ کیونکہ ان کی تربیت کولونیل اداروں میں ہوئی تھی، اس لئے انہوں نے بھی تدریس و تحقیق میں انہی ہی روایات کو برقرار رکھا اور ابتدائی دور میں وہی نصاب اور نصابی کتب رہیں کہ جن سے یہ واقف تھے۔ اس تاریخ کا زیادہ تعلق سیاسی تاریخ اور حکمراں خاندانوں کے تذکروں سے تھا۔ عہد وسطیٰ کے طالب علموں کے لئے اب تک رش بروک ولیم (Rushbrook William) اشوری پرشاد، بنی پرشاد، اور جادو ناتھ سرکار کی کتابوں کو پڑھنا لازمی تھا۔ یونیورسٹیوں اور کالجوں کے اساتذہ ان ہی نصاب کی کتابوں کی سفارش کرتے تھے کہ جو انہوں نے اپنے زمانہ طالب علمی میں پڑھی تھیں۔ خاص بات یہ ہے کہ علی گڑھ اسکول کے مشہور مورخ جن میں عرفان حبیب، خلیق احمد نظامی، اظہر علی، اقتدار عالم خاں، اور ہندوستان میں عہد وسطیٰ کے مشہور مورخ جواہر لال یونیورسٹی کے ہربنس مکھیا و مظفر عالم کی کتابیں نصاب میں شامل نہیں ہیں۔

اگرچہ کئی مرتبہ یہ کوششیں ضرور ہوئیں کہ تاریخ کے نصاب کو تبدیل کیا جائے، مگر اس میں زیادہ کامیابی اس لئے نہیں ہوئی، کیونکہ خود اساتذہ کو نئی کتب کی اشاعت اور نئی تحقیق کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں تھیں، لہٰذا وہی فرسودہ نصاب چند معمولی تبدیلیوں کے ساتھ برقرار رہا اور اساتذہ انہیں موضوعات کو اپنے پورے کیرئیر میں بار بار پڑھاتے رہے۔ چونکہ اساتذہ کو بھی ایک ہی قسم کی نصاب کی کتابیں پڑھنا پڑھتی ہیں، اور موضوعات بھی وہی رہتے ہیں اس لئے ان کی دلچسپی بھی اپنے مضمون سے ختم ہو گئی ہے۔ ان میں اپنے مضمون میں نئی کتابیں پڑھنے کا شوق اور جستجو باقی نہیں رہی ہے۔

طالب علموں کے لئے امتحان پاس کرنا مشکل نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ امتحان میں ایک ہی قسم کے سوالات بار بار پوچھے جاتے ہیں۔ اس وجہ سے طالب علموں نے امتحان پاس کرنے کا ایک فارمولا وضع کر لیا ہے۔ وہ پانچ سال کے پرچوں کو اکٹھا کر کے ان میں سے سوالات منتخب کر لیتے ہیں، ان میں سے کچھ ہی اس سلسلہ میں مایوس ہوتے ہیں، کیونکہ ان کے منتخب شدہ سوالات ہی میں سے 5 سوالات آجاتے ہیں۔ یہ طریقہ کار نہ صرف برصغیر کی تاریخ بلکہ امریکی اور یورپی تاریخ

پر بھی آزمایا جاتا ہے۔ ایک ہی قسم کے نصاب اور نصابی کتابوں کی وجہ سے اساتذہ اور طالب علموں دونوں ہی خوش رہتے ہیں، کیونکہ اس میں نہ تو اساتذہ کو محنت کرنی پڑتی ہے، اور نہ طالب علموں کو۔ مثلاً ایک وقت تھا کہ 'مکرجی' نامی ایک مصنف نے تاریخ کے ہر عہد پر نصابی کتاب لکھیں تھیں، چاہے وہ یورپ کی تاریخ ہو، یا یونان وروم کی۔ اب اس کی جگہ 'مہاجن' نامی مصنف نے لے لی ہے کہ جس کی کتابیں طالب علموں کے لئے لازمی ہوگئی ہیں۔ پاکستان میں اس قسم کا ایک مصنف 'کے علی' ہے کہ جس کی اسلامی اور ہندو پاک کی تاریخیں طالب علموں میں بڑی مقبول ہیں۔

جو طالب علم یونیورسٹی میں اعلیٰ ڈگری کی تعلیم حاصل کرتا ہے، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ تاریخ کے بنیادی ماخذوں کا مطالعہ کرے، اس کے برعکس وہ ثانوی ماخذوں اور سستی قسم کی نصابی کتابوں کو پڑھ کر امتحان کی تیاری کرتا ہے۔ ساتھ ہی میں ہمارے تعلیم اداروں میں اس کی کوئی روایت نہیں کہ مختلف مضامین کے شعبے ایک دوسرے کے تعاون سے سمینار منعقد کریں اور علمی محبت ومباحثہ کا سلسلہ شروع کریں۔ کیونکہ جب تک تاریخ کے طالب علم کو سماجی علوم کے بارے میں پتہ نہیں ہوگا، اور یہ معلوم نہیں ہوگا کہ ان علوم میں کیا نئی تحقیق ہو رہی ہے وہ علم تاریخ میں ہونے والی تبدیلیوں کو بھی نہیں سمجھ سکے گا۔ اگر بہت ہوا تو طالب علموں کو کوئی موضوع دے دیا جاتا ہے کہ اس پر وہ اپنا مقالہ تیار کریں۔ مگر دیکھا یہ گیا ہے کہ استاد کو نہ تو اس سے دلچسپی ہوتی ہے کہ اس کا بغور مطالعہ کرے اور اس پر تنقیدی نظر ڈالے نہ ہی وہ اس کو پوری طرح سے چیک کر کے اس کی غلطیاں نکالتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ طالب علم کو تحقیقی مقالہ لکھنے کا تجربہ نہیں ہوتا ہے، اور نہ ہی وہ اس قابل ہوتا ہے کہ کلاس میں، یا سمینار میں اپنی تحقیق کو دوسروں کے سامنے پیش کر سکے۔ اس لئے استاد اور طالب علم دونوں ہی تحقیقی سرگرمیوں سے دور رہنے کی وجہ سے نئے خیالات و افکار سے بے خبر رہتے ہیں۔

اگر طالب علموں کو کورس کی کتابوں کی فہرست دی جاتی ہے، تو وہ بھی نامکمل ہوتی ہے۔ جو لوگ کتابیات تیار کرتے ہیں، وہ واقف نہیں ہوتے ہیں کہ فہرست کتب کو کس طرح سے لکھا جائے۔ کبھی اس میں نہ تو پبلشر کا نام ہوتا ہے، تو کبھی اس کا سال اشاعت غائب ہوتا ہے، اور کبھی مصنف کا ادھورا نام ہوتا ہے۔ مزید برآں اس فہرست میں حالیہ شائع شدہ کتابوں اور مثالوں کا کوئی ذکر تک نہیں ہوتا ہے۔

جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ سونے پر سہاگہ، اس فرسودہ نصاب کو اگر تبدیل بھی کیا گیا تو اس طرح کہ اسے نظریاتی بنانے کی کوشش ہوئی، جس نے تاریخ کے مضمون کو مزید غیر دلچسپ بنانے میں پورا پورا حصہ لیا۔ چونکہ برابر یہ کہا جاتا ہے کہ پاکستان ایک نظریاتی ملک ہے، لہٰذا اساتذہ کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنی تدریس میں نظریہ کے فروغ کے لئے حصہ لیں۔ چونکہ تاریخ کا مضمون ایک مؤثر مضمون ہے، لہٰذا ریاست اس کے ذریعہ اپنے نظریہ کے استحکام کے لئے جدوجہد کرتی ہے اور تاریخ کو اس لئے استعمال کرتی ہے کہ اس کے ذریعہ سے اپنی نظریاتی سرحدوں کی حفاظت کرے نہ کہ اس کے ذریعہ طالب علموں میں شعور پیدا کرے۔ اس لئے ایسے واقعات اور شخصیتیں کہ جو اس نظریہ سے مطابقت نہیں رکھتی ہیں، انہیں تاریخ سے خارج کر دیا گیا ہے، مثلاً اکبر کو بحیثیت حکمراں وہ مقام نہیں دیا گیا جو کہ احمد سرہندی کو دیا گیا ہے کیونکہ انہوں نے اکبر کی مخالفت کی اور اسلام کی حفاظت کرتے ہوئے ہندوؤں سے مقابلہ کیا۔

دوسرے مضامین کے ساتھ ساتھ تاریخ کا مضمون بھی ذریعہ تعلیم کے بدلنے سے متاثر ہوا ہے، اردو اور سندھی میں ایسی کتابوں کی کمی ہے کہ جو تاریخ کے مختلف ادوار اور پہلوؤں پر مواد فراہم کر سکے، اس وجہ سے اگر کوئی تاریخ انگلستان یا امریکہ کی تاریخ اردو یا سندھی کے ذریعہ پڑھنا چاہتا ہے تو یہ ایک مشکل امر ہو جاتا ہے، بعض اوقات بہت ہی خراب قسم کی نصابی کتب یا گائڈز ملتی ہیں جو ان کی معلومات کا ماخذ بن جاتی ہیں اور طالب علموں کی معلومات بھی اسی قدر رہتی ہیں کہ جس قدر یہ کتابیں انہیں فراہم کرتی ہیں۔

لہٰذا اس قسم کی تعلیم کے نتائج سب پر واضح ہیں۔ اس لئے جو طالب علم تاریخ میں ایم۔اے کرتے ہیں، ان کے لئے مارکیٹ میں اس کے علاوہ اور کوئی ملازمت نہیں ہوتی ہے کہ وہ کسی تعلیمی ادارے میں پڑھانا شروع کر دیں، استاد بننے کے بعد وہ اس علم کو دوبارہ سے اپنے طالب علموں میں منتقل کر دیتے ہیں کہ جو انہوں نے حاصل کیا تھا، اس صورت میں ایک چکر مسلسل چلتا رہتا ہے جو کہ کسی صورت میں ختم ہونے کا نام نہیں لیتا ہے۔ اس کے علاوہ تاریخ میں ڈگری رکھنے والوں کے لئے دوسری ملازمتوں کے مواقع بہت کم ہوتے ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ یہ مقابلہ کے امتحانوں میں تاریخ کے مضمون کو بطور آپشنل لے لیتے ہیں، یا کچھ ذرائع ابلاغ کے شعبوں میں قسمت آزمائی کرتے ہیں۔ لیکن ان محدود مواقع کے علاوہ تاریخ کے سند یافتہ لوگوں کے لئے اور

کوئی ذریعہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ اپنی روزی کما سکیں۔ اس کی اہم وجہ نصاب کی خرابی، اور تدریس کی کمزوری ہے۔

اب جہاں تک اسکولوں میں تاریخ کی تدریس کا سوال ہے تو یہ تقسیم کے فوری بعد سے کمزوری کا شکار ہے۔ ابتدائی دور میں چونکہ پرانی نصاب کی کتابیں تھیں، اس وجہ سے قدیم ہندوستان اور دوسری قدیم تہذیبوں کے بارے میں اسباق موجود تھے، اس وجہ سے طالب علم کو تاریخ اور جغرافیہ کے بارے میں بنیادی معلومات حاصل ہو جاتی تھیں۔ لیکن ایوب خاں کے زمانے میں یعنی 1960 کی دہائیمیں جو تعلیمی پالیسی بنی، اس میں سے تاریخ اور جغرافیہ کو نکال دیا گیا اور ان کی جگہ ''سوشل اسٹڈی'' کو روشناس کرایا گیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ سوشل اسٹڈی میں تاریخ اور جغرافیہ اس کا ایک حصہ بن گئے، یہ دونوں مضامین اپنی آزادانہ حیثیت کھو بیٹھے۔ تاریخ جو اس کا حصہ بنی وہ بھی حالات کا شکار ہوئی، چونکہ اس عرصہ میں ہندوستان سے تعلقات خراب رہے، اس وجہ سے تاریخ اور دوسری نصاب کی کتابوں میں ہندوستان کے خلاف مواد داخل کیا گیا، جس نے طالب علموں کے ذہنوں کو ابتداء ہی سے نفرت سے بھر دیا۔

اس کے ساتھ ہی فیڈرل اور پروونشل ٹیکسٹ بورڈز کا کردار بھی منفی رہا۔ چونکہ نصابی کتابوں کو تیار کرانے اور شائع کرانے کی ذمہ داری ان کی ہے، لہٰذا انہوں نے کتابوں کی کوالٹی اور تیاری پر کوئی زیادہ توجہ نہیں دی۔ تاریخ کی نصابی کتابیں ان مصنفوں سے لکھوائیں کہ جنہیں تاریخ کے بارے میں کوئی علم نہیں تھا، چونکہ انہیں حالیہ تحقیق اور حالیہ شائع شدہ کتابوں کے بارے میں کوئی آگہی نہیں تھی، اس لئے انہوں نے اس پرانے مواد کو دوبارہ سے لکھ دیا، بلکہ حب الوطنی کے جوش میں واقعات کو اور زیادہ مسخ کر دیا۔

جیسا کہ اینگلز نے ایک جگہ لکھا ہے کہ ''جو تاریخ کی نصابی کتابیں لکھتا ہے، وہ دراصل تاریخ لکھتا ہے۔'' اس پر عمل کرتے ہوئے حکمراں طبقوں اور قدامت پرست حلقوں نے اس بات پر زور دیا کہ نصاب کی کتابوں کو زیادہ سے زیادہ نظریاتی بنایا جائے۔ اس کی وجہ سے طالب علموں کو اس کا کوئی موقع نہیں ملتا ہے کہ وہ متبادل نقطہ نظر یا خیالات سے واقفیت حاصل کر سکیں، اور اس طرح اپنے ذہن کو وسعت دے سکیں۔ چونکہ نظریہ کے لئے سیاست کا ہونا ضروری ہے، اس لئے تاریخ کو محض سیاسی واقعات و شخصیات کے تذکروں تک محدود کر دیا ہے، اور اس میں بہت کم ذکر سماجی و

ثقافتی واقعات وحالات کا ہے۔

جب تاریخ میں اس بات پر زور دیا جاتا ہے کہ شخصیتیں تاریخ کی تشکیل کرتی ہیں، تو اس صورت میں زیادہ سے زیادہ ہیروز اور عظیم افراد کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے ہماری تاریخ کی کتابوں میں ان ہیروز کو مختلف خانوں میں تقسیم کر دیا گیا ہے: جن میں سیاستداں، تحریک آزادی کے کارکن اور صوفی، علماء، مشائخ آتے ہیں۔ 1965 کی جنگ کے بعد سے جنگی ہیروز کی ایک بڑی تعداد نصابی کتب کا حصہ بن گئی ہے۔

لہٰذا اس قسم کی تاریخ کو پڑھنے کے بعد طالب علم ایک طرف شخصیات کے سحر میں اسیر ہو جاتا ہے اور اپنی صلاحیتیں ان کے حوالے کر دیتا ہے کہ وہ ملک اور معاشرے کو ٹھیک کریں گے۔ دوسرے ہندوستان سے مخالفانہ جذبات اس میں اس قدر سرایت کر جاتے ہیں کہ وہ ان کے بارے میں کوئی مثبت رائے رکھنے کے قابل نہیں رہتا ہے۔ تاریخ کی اس تدریس سے ایک نسل کے بعد دوسری نسل متاثر ہو رہی ہے۔ جو ایسے ذہن کو لے کر عملی زندگی میں آ رہی ہے کہ جس میں عدم برداشت، تعصب، اور نفرت کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

تاریخ اور تحقیق

یہ دیکھنے کے بعد کہ پاکستان میں تاریخ کی تدریس میں کیا کمزوریاں اور خرابیاں ہیں۔ اب ہم تحقیق کے موضوع کی جانب آتے ہیں۔ اس سلسلہ میں اولین بات تو یہ ہے کہ جو استاد اور طالب علم ایم۔ فل، یا پی۔ ایچ۔ ڈی کے لئے تحقیق کرنا چاہتا ہے، اس کا مقصد ہوتا ہے کہ اس ذریعہ سے وہ اچھی ملازمت کا حصول کر سکے۔ اگر ملازمت میں ہے تو اسے اونچے گریڈ میں ترقی مل سکے، اور ساتھ ہی ان ڈگریوں کا الاؤنس تا کہ اس کی مالی حالت بہتر ہو۔ اس کے لئے تحقیق کی ضرورت اس لئے بھی ہوتی ہے کہ ملازمت میں ترقی کے لئے اب اعلیٰ تعلیمی اداروں نے یہ لازمی کر دیا ہے کہ اساتذہ اپنے تحقیقی مقالات بین الاقوامی شہرت کے جرنلز میں شائع کرائیں۔ لیکن اعلیٰ پایہ کے تحقیقی مقالات لکھنا ہر استاد کے بس کی بات نہیں ہے، اس لئے اس شرط کی کئی طرح سے خلاف ورزی ہوتی ہے۔ اکثر یہ بھی ہوتا ہے کہ اخباروں میں چھپے ہوئے مضامین کو تحقیقی مضامین تسلیم کر لیا جاتا ہے، کچھ اس ترکیب پر عمل کرتے ہیں کہ اپنی یونیورسٹی یا دوسرے تعلیمی

اداروں کے جرنلز سے اس قسم کے خطوط حاصل کر لیتے ہیں کہ ان کے مقالات آئندہ اشاعت میں شامل ہوں گے۔ چند مثالوں میں ایسا بھی ہوا کہ فیکلٹی کے اساتذہ نے مل کر اپنا جرنل نکالا اور اس میں اپنے مقالات شائع کر کے انہیں پیش کر دیا۔ اس طرح یونیورسٹیوں میں لوگ ایسوسی ایٹ اور پروفیسر کے عہدوں پر فائز ہو رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی تحقیق کا مقصد محض دھوکہ دینا ہوتا ہے، اور یہ تحقیقی مقالات کسی بھی طرح ان کے مضامین میں کوئی اضافہ نہیں کرتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ محض شرائط اور قوانین کے نفاذ سے کچھ نہیں ہوتا ہے جب تک کہ ان پر عمل نہ ہو۔

اس کے بعد اگر ہم ان موضوعات کا تجزیہ کریں کہ جو عام طور سے امیدوار ایم۔ فل، اور پی۔ ایچ۔ ڈی کے لئے منتخب کرتے ہیں، تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ایسے موضوعات کا انتخاب کیا جاتا ہے کہ جو نظریہ پاکستان کے دائرہ میں آتے ہوں، اور جو حکومت کی نظروں میں قابل اعتبار ہوں اس سلسلہ میں ''تحریک پاکستان'' ایک مقبول عام موضوع ہے کہ جس کے مختلف پہلوؤں پر تحقیق کی جارہی ہے۔ مثلاً ہر صوبہ میں اس پر ضرور کام ہوا ہے کہ سندھ، پنجاب، بلوچستان اور سرحد کا تحریک پاکستان میں کیا حصہ رہا ہے؟ اس کے بعد ہر صوبہ کی ڈسٹرکٹ اور شہر کے بارے میں تحقیق ہوتی ہے کہ اس نے تحریک آزادی میں کیا کردار ادا کیا؟ اس کے بعد ان مختلف جماعتوں اور گروہوں کے بارے میں تحقیق ہوتی ہے کہ جنہوں نے تحریک آزادی کے لئے قربانیاں دیں، مثلاً علماء، مشائخ، طالب علم، خواتین اور صحافی وغیرہ۔ سندھ یونیورسٹی میں ''سندھ کی سے علیحدگی'' پر دو یا تین تھیسس لکھے جا چکے ہیں امیدواروں کی کوشش ہوتی ہے کہ ایسے موضوعات کا انتخاب کریں کہ جو پاکستان سے منظور کئے جاسکیں، اس لئے وہ اس بات کا خیال رکھتے ہیں کہ ان کے موضوعات کا تعلق حب الوطنی، اور ملک و قوم سے وفاداری ہو۔ مزید یہ کہ ان موضوعات کی تحقیق سے سرکار اور ریاست کا تاریخ نویسی کا نقطہ نظر مضبوط ہو کہ جس میں تقسیم ہند اور دو قومی نظریہ کو صحیح اور درست ثابت کیا جائے۔

چونکہ ریاست کو اپنے نظریہ کے استحکام کے لئے جدید تاریخ میں تحقیق کی ضرورت ہے، اس لئے موضوعات کا تعلق تحریک آزادی، اور تحریک پاکستان سے ہوتا ہے، جب کہ اس کے مقابلہ میں عہد وسطی کی تاریخ کہ جسے مسلم دور حکومت کہا جاتا ہے، اس پر توجہ نہیں دی گئی۔ اس کی کئی وجوہات ہیں: مثلاً اس عہد کی تاریخ کی تحقیق کے لئے ضروری ہے کہ امیدوار کو فارسی آنی چاہئے

کیونکہ تمام بنیادی ماخذ فارسی میں ہیں۔ چونکہ امیدوار کے لئے یہ لازمی نہیں ہے کہ وہ بنیادی ماخذوں کی زبان پر عبور رکھتے ہوں، اس لئے امیدوار اپنی تحقیق کا انحصار ثانوی ماخذوں پر رکھتا ہے۔ یہی صورت حال اسلامی تاریخ کی ہے کہ یہاں بھی تحقیق کرنے والوں کے لئے عربی زبان کا جاننا ضروری نہیں ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بنیادی ماخذوں کو نظر انداز کر کے جو بھی تحقیق کی جائے گی، وہ نامکمل، ادھوری، اور سطحی ہو گی۔

پاکستان کی تاریخ نویسی میں دو رجحانات ہیں: ایک تو اس پر اصرار کیا جاتا ہے کہ اس وقت پاکستان کا جو علاقہ ہے وہ سوائے 500 سالوں کے ہمیشہ سے برصغیر ہندوستان سے علیحدہ اور آزاد رہا ہے، اس وجہ سے اس کی اپنی علیحدہ سے شناخت اور تاریخ ہے۔ اس سلسلہ میں ایک دلیل اور دی جاتی ہے وہ یہ کہ اس پر کسی ہندو حکمراں نے حکومت نہیں کی۔ یہ تھیوری خاص طور سے مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے بعد ابھاری گئی، جس کا مقصد یہ تھا کہ اس علاقہ کا ثقافتی و سیاسی تعلق ہندوستان سے نہیں، بلکہ افغانستان اور وسط ایشیا سے ہے۔ یہ ان تعلقات کا ردعمل ہے کہ جو پاکستان اور ہندوستان کے درمیان کشیدگی سے ہوئے ہیں

اس کے مقابلہ میں دوسرا رجحان یہ ہے کہ علاقائی مورخ اس بات کی کوشش کر رہے ہیں کہ تاریخ کی تشکیل اس انداز سے کی جائے کہ صوبائی اور علاقائی تاریخوں کی علیحدہ شناخت ابھرے۔ یہ اس ریاستی کوشش کے ردعمل میں ہے کہ جس میں ایک مضبوط مرکز کو ذہن میں رکھتے ہوئے، علاقائی تاریخوں کو پس پشت ڈالا گیا ہے، اور اس کی جگہ قومی تاریخ کی تشکیل کی گئی ہے کہ جس میں مرکز با اختیار اور طاقت ور ہے۔ سندھ میں خاص طور سے اس پر جو ردعمل ہوا ہے وہ قابل ذکر ہے۔ چونکہ سندھ کے مورخوں کا دعویٰ ہے کہ سندھ ایک علیحدہ اور خودمختار علاقہ رہا ہے، اس لئے اس کی تاریخ بھی دوسرے علاقوں سے علیحدہ ہے۔ اس صوبائی تاریخ نویسی کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اس طرح سے یہ ثابت کیا جائے کہ ہر صوبہ اپنی علیحدہ شناخت رکھتا ہے، للہذا مرکز کو اپنے اختیارات ان کے حوالے کر کے صوبائی خودمختاری کی پالیسی کو اختیار کرنا چاہئے۔ للہذا اس ضمن میں دیکھا جائے تو علاقائی تاریخوں کی تشکیل کا ثقافتی اور سیاسی اثر ہے۔

ایوب خاں کے عہد میں اس بات کی بھی کوشش ہوئی کہ پاکستان کی ایک مبسوط تاریخ لکھی جائے۔ اس کے جنرل ایڈیٹر اشتیاق حسین قریشی تھے، اور جن مورخوں نے اس میں مقالات لکھے

وہ اس وقت پاکستان کے مشہور مورخ تھے۔ لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان مورخوں نے ریاستی تاریخ نویسی میں دل سے حصہ نہیں لیا، اس وجہ سے اس تاریخ میں نہ تو کوئی نیا نقطہ نظر ہے، اور نہ ہی تحقیق کا نیا پہلو۔

یونیورسٹیوں سے باہر تاریخ نویسی میں ایک رجحان اور مقبول ہو رہا ہے وہ یہ کہ سیاستدانوں کے مشہور خاندان کہ جن کے پاس وسائل اور ذرائع ہیں، وہ مورخوں یا مصنفوں سے اپنے خاندان کی تاریخ لکھوا رہے ہیں، اس میں بہت سے ایسے لوگوں کو فائدہ پہنچ رہا ہے کہ جن کو پیسہ کی ضرورت ہے اور وہ یہ تاریخ توصیفی انداز میں ان خاندانوں کی مرضی اور خواہش کے مطابق لکھ رہے ہیں اور کوشش کر رہے ہیں کہ وفات پائے ہوئے سیاستدانوں کو تاریخ میں اعلیٰ و برتر مقام دے دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ سوانح حیات اس خاص مقصد کے لئے لکھی جاتی ہیں، اس لئے یہ توقع کرنا کہ ان میں واقعات کو صحیح تناظر میں پیش کیا جائے گا، یا ممدوح کے کردار کو تنقیدی نظر سے دیکھا جائے گا، یہ توقع فضول ہے۔

اس کے ساتھ ہی ایک دوسرا رجحان اور بھی مقبول ہو رہا ہے اور وہ یہ کہ ریٹائرڈ فوجی افسر اور نوکرشاہی کے عہدیدار اپنی یادداشتیں لکھ رہے ہیں، تاکہ جدید تاریخ میں ان کا جو کردار رہا ہے اس کو درست ثابت کیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جو بیوروکریٹس یا جنرل سیاست میں ملوث رہے اور حالات کو خراب کرنے کے ذمہ دار ہیں، یا جن کی بدعنوانیوں اور کرپشن کے قصے زبان زد عام و خاص ہیں، ان لوگوں کی کوشش ہے کہ اپنے گناہوں اور غلطیوں کو چھپا کر اپنا پاک وصاف کردار پیش کریں تاکہ وہ تاریخ میں بطور ہیرو کے مقام پائیں۔ ان میں سے اکثر افسران وہ ہیں کہ جو ریٹائر ہوتے وقت سرکاری دستاویزات کو بھی اپنے ساتھ لے جاتے ہیں تاکہ ان کی بدعنوانیوں کا ریکارڈ کسی اور کے پاس نہ جائے۔

اس کے علاوہ تحقیق کرنے والوں کے لئے اور دوسرے مسائل بھی ہیں۔ مثلاً کتب خانوں میں تاریخ کے بنیادی ماخذوں کی عدم دستیابی کے ساتھ ساتھ جو ثانوی ماخذ شائع ہوتے رہتے ہیں، وہ بھی موجود نہیں ہوتے ہیں۔ نہ ہی ان کتب خانوں میں تحقیقی جرنلز ملتے ہیں۔ اس لئے کسی محقق کے لئے یہ بہت مشکل کام ہے کہ وہ مسودوں کی تلاش میں ایک شہر سے دوسرے شہر جائے اور وہاں کے کتب خانوں کی چھان بین کرے۔ اس وقت پاکستان میں کتب خانوں کا کوئی مرکزی

کیٹالاگ نہیں ہے کہ جس سے اندازہ ہو کہ کون سا مسودہ یا کتاب کہاں ہے؟ اس کے علاوہ دستاویزات حکومت کے مختلف شعبوں میں سرخ فیتوں میں بند ہی گوداموں میں پڑی ہوئی ہیں، ان میں سی۔آئی۔ڈی، عدلیہ، پولیس، اور ریونیو کا ریکارڈ ہے۔ حکومت کی جانب سے جو مرکزی اور صوبائی آرکائیوز کے شعبے ہیں، ان کا کام ہے کہ وہ ان دستاویزات کو ترتیب دے کر ان کی فہرست بنائیں، لیکن چونکہ اس کام میں کسی کی دلچسپی نہیں ہے، اس لئے یہ ذخیرہ اس طرح سے ضائع ہو رہا ہے۔

ریسرچ اسکالرز کے لئے کسی بھی قسم کی فیلوشپ یا اسکالرشپ کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے مالی مشکلات کی وجہ سے ان کے لئے مشکل ہوتا ہے کہ ملک کے اندر یا باہر جا کر اپنے موضوع کے لئے مواد تلاش کریں۔ ان مسائل کی وجہ سے اسکالرز کے لئے ممکن نہیں ہوتا ہے کہ وہ اعلیٰ قسم کی تحقیق کر سکیں۔ جو تھوڑا بہت کام ہو جاتا ہے۔ اس میں ان کی انفرادی محنت، شوق اور جذبہ ہے ورنہ حالات ان کے بالکل خلاف ہیں۔

پیشہ ور انجمنیں

تقسیم ہند کے بعد جو چند مورخین ہندوستان سے ہجرت کر کے آئے انہوں نے ''پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی'' کراچی میں قائم کی۔ اس کے سکریٹری جنرل معین الحق تھے۔ سوسائٹی کی جانب سے ایک سہ ماہی جرنل بھی شائع ہونا شروع ہوا جس میں نہ صرف پاکستان بلکہ غیر ملکی اسکالرز کے تحقیقی مقالات شائع ہوتے تھے۔ معیار کے لحاظ سے اس جرنل نے علمی حلقوں میں عزت و احترام کا مقام حاصل کر لیا۔ سوسائٹی کی جانب سے تاریخی کانفرنسوں کا بھی سلسلہ شروع ہوا کہ جن میں دنیا بھر سے مشہور مورخ شرکت کرتے تھے۔ لیکن جیسا کہ پاکستان میں دوسرے اداروں کے ساتھ ہوا، سوسائٹی کی کارکردگی بھی وقت کے ساتھ گرنا شروع ہوگئی، جس کی بہت سی وجوہات تھیں، مثلاً سوسائٹی پر ایک گروپ نے قبضہ کر لیا اور دوسروں کو اس میں داخل ہونے یا کسی بھی قسم کا کردار ادا کرنے کے مواقع نہیں دیئے۔ انتخابات کا طریقہ کار اس قسم کا رکھا کہ ایک ہی گروپ کے لوگ مسلسل منتخب ہوتے رہے، لہٰذا نوجوان مورخوں کو جب اس میں کام کرنے کا موقع نہیں ملا تو وہ اس سے دور ہو گئے۔ نتیجتاً سوسائٹی چند افراد میں محدود ہو کر اپنی اہمیت کھو بیٹھی۔

معین الحق اپنی وفات تک اس کے سکریٹری جنرل رہے۔ان کی وفات کے بعد سوسائٹی کا خاتمہ ہو گیا۔اس کا کتب خانہ اور جرنل کی اشاعت کی ذمہ داری ہمدرد فاؤنڈیشن نے لے لی۔اگرچہ جرنل اب بھی شائع ہوتا ہے مگر اس کا معیار اس لئے گر گیا ہے کہ اب اس میں معیاری تحقیقی مقالات لکھنے والے نہیں رہے ہیں۔

اس کے بعد ریاستی لیول پر اور نجی حیثیت میں کئی بار کوششیں ہوئیں کہ مورخوں کی ایک انجمن کی تشکیل دی جائے،اس سلسلہ میں کچھ کانفرنسیں بھی منعقد ہوئیں،مگر نہ تو مورخوں کی کوئی مستقل انجمن تشکیل پا سکی،اور نہ ہی یہ کانفرنسیں باقاعدگی کے ساتھ ہوسکیں۔اس کا نتیجہ یہ ہے کہ پاکستان کے مورخوں کے پاس نہ تو کوئی فورم ہے،اور نہ ہی ایسے مواقع کہ وہ اپنی تحقیق کو پیش کرسکیں۔اس کی وجہ سے ان کے تعلقات عالمی مورخوں کی انجمنوں سے بھی نہیں ہیں،اور وہ ان مواقع سے محروم ہیں کہ ان عالمی کانفرنسوں میں شرکت کر کے دوسرے مورخوں سے مکالمہ کرسکیں اور آگاہ ہوسکیں کہ دنیا میں تاریخ کے موضوع کی کیا حالت ہے؟اس میں کیا تبدیلیاں آرہی ہیں؟اور تحقیق کے کیا نئے رجحانات ابھر رہے ہیں؟

تحقیقی ادارے

صوبائی حکومتوں نے اپنے کلچرل ڈیپارٹمنٹس کے تحت تاریخ کی تحقیق کے ادارے قائم کئے ہیں۔مرکزی حکومت نے بھی تاریخ کی تحقیق کے لئے ''انسٹی ٹیوٹ آف ہسٹاریکل اور کلچرل ریسرچ'' اسلام آباد میں قائم کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ پاکستان کی تاریخ میں تحقیق کی جائے گی۔حسب معمول ابتداء میں اس کی کارکردگی بھی اچھی رہی،اس کی جانب کئی کتابیں شائع ہوئیں اور تحقیقی مقالات پر مشتمل ایک جرنل کا بھی اجراء ہوا۔لیکن دوسرے اداروں کی طرح یہ بھی بہت جلد زوال پذیر ہوکر اپنی حیثیت کھو بیٹھا۔اگرچہ اس کی جانب سے کئی بار یہ اعلان ہوا کہ وہ پاکستان کی ایک جامع تاریخ لکھوانے کا منصوبہ بنا رہا ہے مگر یہ منصوبہ اس لئے کامیاب نہیں ہوسکا کیونکہ تاریخ لکھنے والے مورخ ہی نہیں ہیں۔لہٰذا یہ ادارہ گمنامی کی حالت میں اسلام آباد کے کسی گوشہ میں روپوش ہے۔

پنجاب یونیورسٹی کے بھی ''ریسرچ سوسائٹی آف پاکستان'' کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا

جس کا مقصد تھا کہ برصغیر کی تاریخ پر فارسی کے بنیادی ماخذوں کی اشاعت کی جائے۔ ابتدائی دور میں اس ادارے نے بھی عہد وسطیٰ تاریخ اور پنجاب کی تاریخ پر بنیادی ماخذ اور کتابیں شائع کیں۔ لیکن حال ہی میں سوسائٹی کی جانب سے کتابوں اور مسودوں کی اشاعت کا کام بند کر دیا گیا، کیونکہ اس مقصد کے لئے ان کے پاس فنڈ نہیں ہیں۔ اگرچہ اس کا جرنل کبھی کبھار چھپ جاتا ہے مگر اس کے مقالات انتہائی غیر معیاری ہوتے ہیں۔

سندھ میں تقسیم کے فوراً بعد صوبائی حکومت نے سندھی ادبی بورڈ کو قائم کیا جس کا مقصد سندھ کی تاریخ اور کلچر کے فروغ کے لئے کام کرنا تھا۔ اس ادارے نے بھی اپنے ابتدائی دور میں بہت اچھا کام کیا اور سندھ کی تاریخ پر بنیادی ماخذوں کو بڑی احتیاط سے ایڈٹ کر کے شائع کرایا۔ ان میں کچھ کو اردو اور سندھ میں ترجمہ بھی کرایا تا کہ یہ عام لوگوں تک پہنچ سکیں۔ بورڈ نے سندھ کی جامع تاریخ کی تشکیل کا منصوبہ بنایا تھا، مگر یہاں بھی پانچ یا چھ جلدوں کے بعد کام رک گیا کیونکہ اب کوئی مورخ نہیں کہ جو سندھ کی تاریخ کے ان موضوعات پر جو ابھی باقی ہیں، ان پر تحقیق کر سکے۔

پنجاب میں اردو مرکز (اب اردو سائنس بورڈ ہے) اور مجلس ترقی ادب نے عہد وسطیٰ کی ہندوستانی تاریخ کے فارسی ماخذوں کو بہت عمدہ ترجمہ کرا کے شائع کرایا۔ لیکن اب ان دونوں اداروں کی جانب سے یہ سلسلہ رک گیا ہے کیونکہ ان کے پاس اس منصوبہ کے لئے فنڈز نہیں ہیں۔

کراچی یونیورسٹی میں وسط ایشیا کی تاریخ کا ایک ادارہ ہے، جس نے فارسی کے کئی بنیادی ماخذوں کی اشاعت کی ہے، مگر شاید یہ بھی فنڈز کی کمی کا شکار ہے۔

اختتامیہ

اس مضمون میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ پاکستان میں تاریخ کی تدریس و تحقیق کے سلسلہ میں جو مسائل ہیں، جو کمزوریاں ہیں، اور جو خرابیاں وقت کے ساتھ پیدا ہوئی ہیں، ان کی جانب اشارہ کیا جائے اور ان کا تجزیہ بھی کیا جائے۔ چونکہ اکثر تعلیمی ادارے، اور تحقیقی انسٹی ٹیوٹس ریاست کے کنٹرول میں ہیں، اس لئے اساتذہ اور اسکالرز کو یہ مواقع میسر نہیں کہ وہ آزادی کے ساتھ، درس و تدریس، یا تحقیق کر سکیں۔ انہیں ہر مرحلہ پر ریاست کے نظریہ کا دفاع کرنا ہوتا ہے۔

ریاست کے ملازم ہونے کی حیثیت سے یہ اسکالرز،حکومت کی مرضی اور اجازت کے بغیر کسی عالمی کانفرنس یا سمینار میں شرکت نہیں کر سکتے ہیں۔اس مقصد کے لئے انہیں این۔او۔سی (نوآبجکشن سٹوفکیٹ لینا ہوتا ہے، جو حاصل کرنا سرکاری عہدیداروں کی کاروائیوں کے سبب ناممکن ہوتا ہے۔ حکومت کی جانب سے،اور اداروں کی جانب سے اکثر اس قسم کے نوٹس آتے رہتے ہیں کہ اساتذہ اور اسکالرز بغیر ادارے کے سربراہ کسی بھی مضمون کو اخبار، رسالے یا جرنل میں شائع نہیں کرا سکتے ہیں۔

اگر تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ تاریخ کا مضمون حکمراں طبقوں میں قطعی غیر مقبول ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ ریاست اور حکمراں طبقوں کی بدعنوانیاں، سازشیں، اور کمزوریاں ریکارڈ میں آتی ہیں۔اس وجہ سے طبقہ اعلیٰ میں ''انٹی ہسٹری'' کا رجحان پیدا ہو رہا ہے۔یہ نہیں چاہتے کہ تاریخ ان کی سرگرمیوں، اور ان کی نااہلیوں کو لوگوں کے سامنے لائے۔کیونکہ ایک مرتبہ حکمراں طبقوں کے کرتوت تاریخ کا حصہ بن جائیں گے تو ان کے لئے مشکل ہوگا کہ وہ اپنے لئے ہیروز کا مقام حاصل کر سکیں۔

اب تک پاکستان میں تاریخ نویسی میں،حکمرانوں اور طبقہ اعلیٰ کی تاریخ لکھنے کا رواج ہے۔ مورخوں نے اوپر کی سطح سے اتر کر لوگوں کی تاریخ کو دیکھنے کی زحمت نہیں کی ہے۔اس وجہ سے عام لوگ، امراء اور حکمرانوں کی تاریخ پڑھ پڑھ کر، ان کی سازشیں، اور ان کی بدعنوانیوں کے تذکروں سے عاجز آ گئے ہیں۔وہ اس قسم کی تاریخ پڑھنا چاہتے ہیں کہ جس میں نئے موضوعات ہوں، اور ان موضوعات میں تازگی ہو۔وہ اس کے خواہش مند ہیں کہ اپنے موجودہ حالات کو تاریخ کی روشنی میں سمجھ سکیں۔یہ معلوم کر سکیں کہ یہ سیاسی عدم استحکام، معاشی بدحالی، غربت و مفلسی، انتشار و بے چینی اور ریاستی جبر و تشدد، کیوں کہ آزادی کے بعد بھی جاری ہیں۔وہ واقعات کی حقیقت جاننا چاہتے ہیں، وہ چاہتے ہیں کہ تاریخ کو نظریہ کی قید سے آزاد کیا جائے اور حکمراں طبقوں کے اعمال کو سامنے لایا جائے۔تاریخ اس کی اہل ہے کہ وہ یہ کام کر سکے۔مگر اس کے لئے اسے نظریاتی پابندیوں سے آزاد ہونے کی ضرورت ہے۔

برصغیر کی تاریخ پر غیر ملکی یونیورسٹیوں میں بھی تحقیقی کام ہو رہا ہے۔لیکن یہ یونیورسٹیاں یا غیر ملکی تحقیقی ادارے اپنا ایک خاص ایجنڈا رکھتے ہیں۔وہ ان موضوعات کا انتخاب کرتے ہیں کہ

جن سے ان کے مفاد وابستہ ہوتے ہیں، اور تاریخ کی تشکیل میں اپنے نقطہ نظر کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ چونکہ ہمارے پاس اپنی تحقیق نہیں ہے، اور نہ ہی جرنلز اور کتابوں کی اشاعت ہے، اس لئے طالب علم اس پر مجبور ہوتے ہیں کہ ان کی تحقیقات سے مستفید ہوں۔ اس طرح سے ہم اپنی تاریخ کو ان کے بتائے ہوئے آئینہ میں دیکھتے ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ جو ماضی کو کنٹرول کرتے ہیں، وہ مستقبل کے مالک ہوتے ہیں۔ اس کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو ہم کولونیل ازم سے سیاسی طور پر تو آزاد ہو گئے ہیں، لیکن علم کے لحاظ سے ہم اب تک کولونیل ازم کی گرفت میں ہیں۔ سیاسی غلامی سے برتر ذہنی غلامی ہے۔ اور ہم اس غلامی پر نہ صرف خوش ہیں بلکہ نازاں بھی ہیں۔

❋

مذہبی انتہا پسندی، عدم رواداری اور مطالعۂ پاکستان

ڈاکٹر سید جعفر احمد

مذہبی انتہا پسندی سے مراد اپنے مذہبی عقائد، اپنے مسلک اور نظام عبادات سے مختلف دیگر عقائد و مسالک اور طرز ہائے عبادات کو حقیر تصور کرنا، ان کے پیروکاروں کو خود سے کمتر سمجھنا اور اپنے مسلک کے مطابق زندگی گزارنے کے ان کے حق کی نفی کرنا ہے۔ مذہبی انتہا پسند افراد نہ صرف دوسرے مذاہب و مسالک اور ان کے پیروکاروں کو تحقیر کی نظر سے دیکھتے ہیں بلکہ ان کی خواہش ہوتی ہے کہ دوسروں پر اپنی بالادستی قائم کریں، ان کو بہر طور اپنے مذہبی و مسلکی دائرے میں لائیں، بصورت دیگر ان کو مجبور کریں کہ وہ دوسرے درجے کے شہری بن کر رہیں۔ مذہبی انتہا پسند دنیا کو اپنے فہمِ مذہب کے مطابق ڈھال دینا چاہتے ہیں اور اس کو اپنے لئے دنیاوی اور اُخروی نجات کا وسیلہ تصور کرتے ہیں۔ سوچ اور فکر کا یہ انداز عدم رواداری اور عدم برداشت کا سبب بنتا ہے اور معاشرے کو مستقل طور پر فساد اور مبارز آرائی کی نذر کر دیتا ہے۔ بدقسمتی سے عدم رواداری کا یہ رجحان آج ہمارے معاشرے کا ایک بہت بڑا روگ بن چکا ہے۔

(1)

عدم رواداری کا رجحان خواہ وہ مذہبی حلقوں میں پایا جاتا ہو یا بین النسلی تعلقات میں کارفرما ہو، وہ مختلف ثقافتوں کے مابین نفرت کا زہر گھول رہا ہو یا سیاسی عناصر کے درمیان آویزش کا وسیلہ بن رہا ہو — یہ رجحان ایک سماجی عارضہ ہے جس کی گہری تاریخی، فکری اور سیاسی وجوہات ہیں جن

کا ادراک اس رجحان کے تدارک کی راہیں تلاش کرنے والوں کے لئے ضروری ہے۔اس مضمون میں ہم عدم رواداری کی صرف اس شکل تک گفتگو کو محدود رکھیں گے جو مذہب کے حوالے سے ہمارے معاشرے میں پائی جاتی ہے۔ عدم رواداری کی دیگر شکلیں مثلاً سیاسی عدم رواداری، علاقائی اور طبقاتی عدم رواداری وغیرہ فی الوقت اس مضمون میں زیر بحث نہیں ہیں۔پاکستانی معاشرے کے تناظر میں عدم رواداری کی بنیادی وجوہات کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی جائے تو جو اہم ترین حقائق ہمارے سامنے آتے ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں:

(1) مذہبی عدم رواداری کا ایک سبب تو خود ہمارے مذہبی فکری نظام کے اندر پوشیدہ ہے۔ ابتدائی زمانے میں اسلام میں تعبیر وتشریح کو معیوب نہیں سمجھا جاتا تھا بلکہ ایک خاص دائرے میں رہتے ہوئے قرآنی تعلیمات کی تشریح آزادانہ انداز میں ہوتی تھی۔ یونانی افکار سے مسلم معاشروں کے متعارف ہونے کے بعد اس عمل کو اور بھی مہمیز ملی اور نت نئے افکار نے مسلم معاشروں میں جنم لیا لیکن ابتدائی صدیوں کی ان فکری سرگرمیوں کے بعد مسلم فکر جمود کا شکار ہوتی چلی گئی۔اسی جمود کا نتیجہ ہے کہ ابتدائی ادوار میں جو فقہ ہمارے ہاں وجود میں آئے خود ان کے پیروکار اپنے فکر اور مسلک سے باہر دیکھنے کو کفر تصور کرنے لگے۔ دوسرے فقہ اور مسلک کے لئے ان کے ہاں فراخ دلی تو کیا، برداشت کا جذبہ بھی پیدا نہ ہوسکا۔

(2) عدم رواداری کا ایک اہم سبب ہمارے مذہبی حلقوں میں برتری کے زعم اور بالادستی کی خواہش کی شکل میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ہمارا مروّجہ مذہبی تصور بھی اقتدار کے تصور کے بغیر مکمل نہیں ہوتا اور اقتدار بھی کسی ایک ملک پر نہیں بلکہ ساری دنیا پر۔ ہم نے فرض کرلیا ہے کہ کوئی دور ایسا گزرا تھا جب مسلمانوں کا ساری دنیا پر قبضہ تھا اور یہی مسلمانوں کا دورعروج تھا حالانکہ ایسا کوئی دور تاریخ میں نہیں گزرا۔ دنیا پر غلبہ حاصل کرنے کا ہمارا رومانس ہم کو آج کی دنیا میں اپنی حقیقت اور اہمیت کا تعین کرنے سے باز رکھتا ہے۔ ہماری خواہش ہے کہ ہم ساری دنیا پر ایک بار پھر قابض ہوجائیں۔اسی کو ہمارے اکثر مذہبی دانشور اسلام کی نشاۃ ثانیہ قرار دیتے ہیں۔ ہم کیوں دنیا پر قابض ہونا چاہتے ہیں؟ اس کا جواب ہمارے ذہنوں میں یہ بٹھا دیا گیا ہے کہ ایک تو ہم دوسروں سے برتر ہیں اور جملہ اخلاقی اور تہذیبی

خوبیاں ہم ہی میں پائی جاتی ہیں۔ باقی دنیا بے راہرو ہے، اس کی کوئی اخلاقی اقدار نہیں ہیں، وہ بھٹک چکی ہے، اور اس کو راہ راست پر لانا ہمارا فرض ہے۔ اگر کوئی غیر مسلم دنیا کی خوبیوں کی نشاندہی کرتا ہے مثلاً مغرب میں سائنس اور سائنسی ایجادات اور دیگر شعبہ ہائے زندگی میں حاصل کی گئی کامیابیوں کی طرف ہماری توجہ مرکوز کی جاتی ہے تو ہم کو یہ جواب دینے میں دیر نہیں لگتی کہ یہ سب کامیابیاں اور خوبیاں بھی اصل میں ہماری ہی تھیں جو مغرب نے ہم سے حاصل کر لی ہیں۔ ہم ساری دنیا میں اپنے مذہب کے غلبے کو یقینی بنانے کے لئے ممکنہ رکاوٹوں اور مزاحمتوں کو یا تو خاطر میں نہیں لاتے یا پھر ان کو بزور شمشیر ختم کر دینے پر آمادہ رہتے ہیں۔ ہمارے مذہبی طبقے نے عام فہم اور سادہ لوح مسلمانوں کے ذہنوں میں یہ بات راسخ کرنے کی کوشش کی ہے کہ جہاد کا واحد مفہوم غیر مسلموں کے خلاف جنگ کرنا اور ان کو مغلوب کرنا ہے۔

(3) عدم رواداری کا تیسرا سبب یہ ہے کہ ہمارے معاشرے میں اتحاد (unity) کا ایک یکسر غلط تصور ایک عرصے سے پایا جاتا ہے۔ ہمارے ہاں جس چیز کو اتحاد گردانا جاتا ہے وہ دراصل یکسانیت (uniformity) ہے۔ یقیناً اتحاد ایک مثبت قدر ہے لیکن یہ یکسانیت کے ہم معنی نہیں۔ ہم اس حقیقت کا ادراک نہیں کر سکے ہیں کہ سوچ وفکر کی یکسانیت اول تو ہے ہی ناممکن الحصول اور اگر اس ناممکن کو کسی طرح ممکن بنا بھی دیا جائے تو یہ بڑی حد تک مصنوعی اور غیر فطری ہی رہے گی۔ انسانی معاشرہ ہمیشہ تنوع کا حامل رہا ہے اور اس تنوع کی حوصلہ افزائی ہی سے معاشرہ آگے بڑھتا ہے۔ معاشرے میں اتحاد اس تنوع کے اقرار کے بعد اور اس کی بنیاد ہی پر قائم کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے نظام فکر کی یہ کجی ہے کہ یہ نظام فکر بحیثیت مجموعی تکثیریت یا pluralism کو قبول نہیں کر سکا ہے۔ تہذیب نام ہی تنوع کا ہے اور وہی معاشرے تاریخ میں پنپ پاتے ہیں جو تکثیریت کو قبول کرنے پر آمادہ رہے ہیں۔ اس تکثیریت کو قبول کرنا اور اس کا فروغ ہی معاشرے کو آگے بڑھانے کا وسیلہ بنتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ کوئی تصور خواہ وہ ایک خاص وقت میں کتنا ہی درست اور صائب کیوں نہ ہو ہر عہد میں اور ہر مقام پر موزوں ترین تصور نہیں ثابت ہوتا۔ زمان ومکان کی تبدیلی کے ساتھ خیالات میں بہتری کی گنجائش بھی پیدا ہوتی رہتی ہے اور ہر وہ خیال جو بدلتی ہوئی

صورت حال میں اپنے اندر بہتری نہیں کر پاتا جلد دوراز کار ہو جاتا ہے۔ خیالات اور فکر میں ارتقا نہ ہو تو وہ جمود کا شکار ہو جاتے ہیں اور ان پر اصرار کرنے والا دلیل کی زبان میں بات کرنے کے لائق نہیں رہتا۔ اپنی بقا کے لئے یا اپنے موٗقف کی اصابت کو ثابت کرنے کے لئے وہ طاقت کا استعمال کرنے پر مجبور ہوتا ہے اور یوں انتہا پسندی کی راہ پر قدم رکھ دیتا ہے۔

(4) تاریخی اعتبار سے دیکھیں تو ہمارے معاشرے نے ملوکیتوں کے زیرِ سایہ اپنا بیشتر سفر طے کیا ہے۔ ان ملوکیتوں کے خاتمے پر ہمارے معاشرے کی طنابیں ایک ایسے استعمار کے ہاتھوں میں چلی گئیں جو اپنے یہاں تو عہد وسطیٰ کا طوقِ جمود توڑ کر آزاد خیالی اور جمہوریت کی شاہراہ پر قدم بڑھا رہا تھا مگر ہمارے ہاں اس نے اسی قدر اصول نمائندگی، سیلف رُول اور خودمختاری کی اجازت دی جتنی ایک غلام قوم کو تہہِ دام رکھنے کے لئے اس کو مطلوب تھی۔ یہی نہیں بلکہ ہمارے ہاں اس استعمار نے ایک ایسی دیہی اور شہری اشرافیہ کی تخلیق کی اور وہ انتظامی و انضباطی ادارے تشکیل دیئے جنہوں نے نوآبادیاتی نظام کے تسلسل کو یقینی بنایا۔ یہی اشرافیہ اور سول اور ملٹری بیوروکریسی کے ادارے آزادی کے بعد ہمارے معاشرے کے کرتا دھرتا بنے۔ انہوں نے ہی ریاستی اداروں میں تفوق حاصل کیا اور یہی ریاستی پالیسیوں کے محرک بنے۔ جب ریاستی ادارے خود جمہوریت کی روح سے عاری ہوں بلکہ جمہوریت سے خائف اور اس کے خلاف ہر حد تک جانے پر آمادہ ہوں تو وہ معاشرے میں آزادیٔ خیال اور افکار کی رنگا رنگی کی حوصلہ افزائی کس طرح کر سکتے ہیں۔ پاکستان میں آزادیٔ فکر و نظر اور آزادیٔ اظہار پر اکثر و بیشتر قدغنیں لگی رہی ہیں لیکن اس سلسلے میں جنرل ضیاء الحق کے گیارہ سالہ دور اقتدار میں جبر کے جن ذرائع کو استعمال کیا گیا ان کی مثال اس سے پہلے کے ادوار میں بھی مفقود تھی۔ ضیاء الحق نے آمرانہ فوجی اقتدار کو استحکام فراہم کرنے (legitimisation) کے لئے اسلام کے نعرے پر انحصار کیا اور پاکستانی قوم کو مذہب کے حوالے سے تقسیم در تقسیم کے اس عمل سے دوچار کیا جس نے بعد کے برسوں میں ہمارے قومی وجود کو لرزہ براندام کر کے رکھ دیا۔ ملک میں فرقہ پرستی کو فروغ حاصل ہوا، مذہبی اور فرقہ پرست جماعتیں جدید ترین اسلحے سے لیس ہوئیں، انہوں نے

اپنے پریس لگائے اور نفرت کو فروغ دینے والے لٹریچر کی بھرمار کر دی گئی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان تشدد پسند تنظیموں نے پورے معاشرے کو یرغمال بنالیا۔ وہ بڑے دھڑلے کے ساتھ ایک دوسرے کے لیڈروں کو قتل کرتی رہیں، ایک دوسرے کی مذہبی عبادت گاہوں پر حملہ آور ہوتی رہیں۔ غرض انہوں نے ریاست کے اندر اپنی ایک ریاست بنالی۔

آج پاکستان میں جس متعصب اور متشدد مذہبیت کا دور دورہ ہے ماضی قریب میں اس کا اہم ترین سبب جنرل ضیاء الحق کے دور اقتدار کی پالیسیوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔

(5) پاکستان کے حوالے سے ایک اضافی وجہ عدم رواداری کی یہ ہے کہ ہمارا قومی وجود تقسیم ہند کا مرہون منت ہے۔ تقسیم سے قبل ہمارا موقف یہ تھا کہ ہم ہندوؤں کے مقابل ایک علیحدہ قوم ہیں لہٰذا ہم ایک الگ ملک حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ قیام پاکستان سے قبل کی تاریخ کا معروضی نظر سے جائزہ لیں تو صاف نظر آتا ہے کہ قائداعظم اور مسلم لیگ تقریباً آخر وقت تک ایک ایسے آئینی دروبست کے لئے کوشاں رہے جس میں ہندوستان کے مسلمانوں کو قابل اعتبار تحفظات حاصل ہوتے، مسلمان ایک مستقل اقلیت (perennial minority) بن کر ہندو اکثریت کے رحم و کرم پر رہنے پر مجبور نہ ہوجاتے اور مسلم اکثریتی صوبوں کو قابل ذکر خودمختاری حاصل ہوتی۔ مسلم لیگ اور قائداعظم کی ان کوششوں کو کانگریس کی بلا شرکت غیرے بالادستی کی خواہش، اس کے مضبوط مرکز سے ہندوستان کو کنٹرول کرنے کے ارادے اور اقلیتوں کو موزوں ترین تحفظات فراہم کرنے پر آمادہ نہ ہونے کی وجہ سے ناکامی سے دوچار ہونا پڑا اور تقسیم ہند کے مطالبے کے علاوہ مسلمانوں کے لئے کوئی راستہ باقی نہ بچا۔ اس تناظر میں دوقومی نظریہ دراصل مسلمان اقلیت کا اپنے سیاسی حقوق کے تحفظ کا نظریہ تھا جو متحدہ ہندوستان میں ثمر بار نہ ہوسکا تو علیحدہ وطن کے قیام کا جواز قرار پایا۔ قائداعظم اور مسلم لیگ کے لئے دوقومی نظریہ کوئی مذہبی تصور یا ایمانیات کا حصہ نہیں تھا بلکہ یہ ان کے نزدیک ہندوستان کے مخصوص حالات کے تناظر میں ایک سیاسی نظریہ اور سیاسی تدبیر کی حیثیت رکھتا تھا۔ قیام پاکستان پر اس سیاسی نظریے کی بھی تکمیل ہوگئی۔ قیام پاکستان کے بعد اس نظریے پر اصرار کا مطلب یہ ہوتا کہ ہم اپنے ملک میں ایک قوم کی نشوونما کے بجائے ازسرنو ایک سے زائد قوموں کی تخم ریزی کرتے جو مستقل

آویزش اور ممکنہ طور پر تقسیم در تقسیم پر منتج ہوتی۔ قائداعظم نے اپنی گیارہ اگست 1947ء کی تقریر میں اسی امکان کے سدباب کے لئے پاکستان میں ایک ایسی متحدہ قوم کو وجود میں لانے کے عزم کا اظہار کیا جو اپنے انفرادی مذہبی میلانات سے قطع نظر ریاست اور قانون کی نظروں میں یکساں حقوق کی حامل ہوتی۔

(6) مذہبی عدم رواداری کو ہمارے سماجی نظام کے تضادات اور ہمارے طبقاتی نظام نے بھی فروغ دیا ہے۔ دیہی علاقوں کے پسماندہ لوگ غربت اور بے روزگاری کے ہاتھوں تنگ آ کر شہروں کا رخ کرتے ہیں۔ شہروں کی تیز رفتار زندگی سے نامانوس ہونے اور میڈیا کے ذریعے پھیلنے والے غیر ملکی کلچر کے مقابل وہ خود کو اجنبی اور احساس بیگانگی سے دوچار پاتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ معاشرے کے متمول طبقات سے وابستہ افراد ان پسماندہ لوگوں کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ ان عوامل کے نتیجے میں یہ لوگ اپنے روایتی خیالات اور مسلک میں پناہ لیتے ہیں۔ ہمارے ہاں یہ رجحان نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ یہ دیہی علاقوں سے اکھڑے ہوئے لوگ ہی ہیں جو بالعموم فرقہ پرست تنظیموں کے لئے اثاثہ ثابت ہوتے ہیں۔

(2)

مندرجہ بالا اسباب کے زیر اثر ہمارے ہاں مذہبی عصبیت، عدم رواداری اور فرقہ وارانہ ذہنیت کو فروغ دینے کے لئے جن عناصر نے وسیلے کا کردار ادا کیا ہے ان میں ہمارے پریس کا ایک بڑا حصہ، ہمارے بیشتر مذہبی لیڈر، فرقہ پرست تنظیمیں، ریاستی ادارے اور شاید سب سے افسوسناک طور پر ہمارا نظامِ تعلیم شامل ہیں۔

نظام تعلیم میں کلیدی حیثیت نصاب کو حاصل ہوتی ہے۔ بدقسمتی سے ہمارا نصاب ارفع انسانی اقدار سے محروم ہے۔ بجائے طالب علموں کو مثبت، تعمیری اور روشن خیال ورلڈ ویو دینے کے، ہمارا نصاب ان کو رجعت پسند بنانے کا موجب بن رہا ہے۔ خاص طور سے مذہبی حوالے سے ہمارا نصاب اسلام کی روشن خیال، انسان دوست اور صلح کل کی اقدار کو طالب علموں سے پوشیدہ رکھ کر ان کو ایک جھوٹے احساس تفاخر اور ایک جارحیت پسندانہ ذہن فراہم کرنے کا ذریعہ بن رہا

ہے۔جن مضامین کے ذریعے یہ سوچ زیادہ بھرپور طور پر راسخ کی جاتی ہے وہ معاشرتی علوم، تاریخ، اسلامیات اور مطالعۂ پاکستان کے مضامین ہیں۔ یہاں ہم مطالعۂ پاکستان کے نصاب کے اہم تر رجحانات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے۔

پاکستان کے مطالعے پر مشتمل ایک نئے مضمون کی ضرورت کا احساس 1970ء کے عشرے میں ہوا۔سقوط مشرقی پاکستان کے بعد پاکستان کے قیام اور تشخص کے حوالے سے ملک اور بیرون ملک علمی اور صحافتی حلقوں میں ایک بحث کا آغاز ہوا جس کے بعد ہماری حکومت کے عمائدین نے پاکستان کی تاریخی اساس اور اس کے ہم عصر سماجی واقتصادی اور سیاسی رجحانات کو اجاگر کرنے کے لئے ایک علیحدہ مضمون کی حیثیت سے مطالعۂ پاکستان کو متعارف کرانے کا ارادہ کیا۔1976ء میں پارلیمنٹ نے پاکستان اسٹڈی سینٹرز کے قیام کا ایکٹ منظور کیا جس کا مقصد جامعات میں مطالعہ پاکستان کے تحقیقی مراکز قائم کرنا تھا۔1980ء میں جنرل ضیاءالحق کی حکومت نے مطالعۂ پاکستان کو نویں جماعت سے گریجویشن کی سطح تک ایک لازمی مضمون کی حیثیت دے دی۔اس سے قبل ایوب خان کے زمانے میں تاریخ کے مضمون کو اسکولوں میں ختم کر کے معاشرتی علوم کا مضمون متعارف کیا گیا تھا۔ مطالعۂ پاکستان کے متعارف ہونے کے بعد پہلی جماعت سے آٹھویں جماعت تک معاشرتی علوم اور نویں سے گریجویشن تک مطالعۂ پاکستان لازمی مضامین کے طور پر پڑھائے جاتے ہیں۔دونوں مضامین میں موضوعات کی غیر معمولی تکرار پائی جاتی ہے۔

دیگر مضامین کی طرح مطالعۂ پاکستان کا نصاب بھی سرکاری سطح پر طے کیا جاتا ہے۔وفاقی حکومت میں وزارت تعلیم کا ایک علیحدہ شعبہ کریکیولر ونگ کے نام سے کام کرتا ہے جو نصاب کو کنٹرول کرتا ہے جبکہ چاروں صوبوں میں ٹیکسٹ بک بورڈ بھی موجود ہیں جن کا کام بظاہر نصاب کی تدوین ہی ہے مگر یہ بورڈ مرکزی حکومت کی ہدایات ہی کی روشنی میں نصاب مرتب کرتے ہیں۔ کیونکہ نصاب سازی کا بنیادی کام مرکز میں ہوتا ہے لہٰذا صوبائی ٹیکسٹ بک بورڈ کی حیثیت بڑی حد تک نصابی کتابیں چھاپنے والے پبلشر سے زیادہ کی نہیں ہے۔ گریجویشن کی سطح کا نصاب مرکزی حکومت کی ہدایات کی روشنی میں مختلف یونیورسٹیاں تیار کرتی ہیں۔اس عمل میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن بھی ہدایت کنندہ کی حیثیت سے ایک کردار کا حامل رہا ہے۔

دنیا کے مختلف ممالک میں یونیورسٹیوں کی سطح پر ایریا اسٹڈی سینٹرز کام کرتے ہیں جو دنیا کے

مختلف خطوں اور ممالک کے بارے میں تحقیقات کا اختصاص رکھتے ہیں۔ ان سینٹرز میں متعلقہ خطوں اور ممالک کے اقتصادی و سیاسی نظاموں، ان کے سماجی در و بست، ثقافت، زبانوں، آرٹ اور ادب کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔ ان سینٹرز کی تحقیقات اپنی گہرائی اور گیرائی کی وجہ سے پالیسی سازوں کے لئے بنیادی مواد کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مطالعۂ پاکستان کا مضمون بھی اگر ایک ہمہ گیر اور multi-disciplinary مضمون کی حیثیت سے تیار کیا جاتا اور اس میں پاکستان کے قیام کی معروضی تاریخ کے علاوہ آزادی کے بعد کی سیاسی تاریخ، معاشرتی ارتقا، اقتصادی نظام، ثقافت، تہذیب و ادب اور زبانوں کے اشتراک سے ایک مربوط مضمون تیار کیا جاتا تو یہ کارآمد مضمون ثابت ہوتا۔ ابتدائی جماعتوں میں اس مضمون کی تدریس کے بعد اعلیٰ مدارج میں اس مضمون میں تخصیص (specialisation) طالب علم کو پاکستان کے مختلف شعبہ ہائے زندگی میں مؤثر طور پر کوئی کردار ادا کرنے کا اہل بنا سکتی تھی مگر ایسا نہیں ہو سکا اور پاکستان اسٹڈیز ایک بہت ہی محدود، بے روح اور تکرار کا حامل مضمون بن کے رہ گیا جس میں طالب علم کے لئے دلچسپی کا کوئی سامان نہیں پایا جاتا اور طالب علم بالعموم اس مضمون کو ایک ناگزیر مصیبت کے طور پر پڑھتے ہیں کیونکہ لازمی مضمون ہونے کے ناطے اس میں پاس ہونا ان کے لئے ضروری ہوتا ہے۔

(3)

نویں جماعت سے گریجویشن کی سطح تک چھ برسوں میں طالب علم کو جو مطالعۂ پاکستان پڑھایا جاتا ہے اس میں چند مخصوص موضوعات پر زیادہ زور (thrust) نمایاں طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔ اسی طرح اس نصاب کا تانا بانا چند ایسے داعیوں (claims) کے ذریعے بنا گیا ہے جو محلِ نظر ہیں اور عقلِ سلیم اور تاریخ جن کی توثیق نہیں کرتی۔ ذیل میں ہم مطالعۂ پاکستان کے ان پہلوؤں کو بیان کرتے ہیں:

(1) مطالعۂ پاکستان کا بڑا حصہ ہم عصر پاکستانی زندگی اور مسائل کے بجائے قیامِ پاکستان کی تاریخ پر مشتمل ہے۔ یہ تاریخ بھی کسی اعتبار سے معروضی تاریخ نہیں ہے اور اس میں تقسیمِ ہند سے قبل کی سیاسی اور آئینی جدوجہد کے اصل تناظر کو بیان نہیں کیا جاتا۔ اس کے برعکس یہ انتہائی یک طرفہ، ناقابلِ دفاع اور غیر معروضی انداز میں مرتب کردہ تاریخ ہے۔ مطالعۂ

پاکستان میں اس مخصوص تاریخ کو سب سے زیادہ جگہ دی گئی ہے۔اس ضمن میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ نویں سے بارہویں جماعت تک کے مطالعۂ پاکستان کے نصاب میں موضوعات کے حوالے سے پھر کسی حد تک توازن پایا جاتا ہےاور تاریخ کے علاوہ پاکستان کے کلچر، زبانوں، اقتصادی منصوبہ بندی اور عالمی برادری سے پاکستان کے تعلقات کے بارے میں بُرے بھلے چند ابواب ضرور شاملِ نصاب ہیں لیکن گریجویشن کی سطح پر یونیورسٹیوں کے منظور کردہ نصاب کی روشنی میں لکھی گئی بیسیوں کتابوں کے اندر جو موضوعات جگہ پاتے ہیں وہ غیر معمولی طور پر غیر متوازن ہیں۔ مثلاً ڈگری کلاسوں کے لئے لکھی گئی ایک کتاب میں نو میں سے پانچ ابواب قیام پاکستان سے قبل کی تاریخ پر مشتمل ہیں،ایک باب قیام پاکستان کے وقت کے مسائل کا احاطہ کرتا ہے،ایک باب پاکستان میں اسلامی نظام کے قیام کے اقدامات کی تفصیلات بتاتا ہے، ایک باب میں پاکستان کی علاقائی خصوصیات جبکہ ایک اور باب میں مسلم دنیا کے ساتھ پاکستان کے تعلقات کا ذکر کیا گیا ہے۔[1] اس طرح اس کتاب میں یا تو قیام پاکستان سے قبل کی تاریخ یا قیام پاکستان کے بعد ملک میں اسلامی نظام اور عالم اسلام سے پاکستان کے تعلق کو موضوع بنایا گیا ہے۔ پوری کتاب میں پاکستان کی چوّن (54) سالہ سیاسی تاریخ کا کوئی ذکر نہیں ہے اور اگر کوئی ذکر ہے تو وہ ایک اسلامی دستور بنانے کی کوششوں یا مختلف دساتیر کی اسلامی دفعات کے ذکر تک محدود ہے۔

(2) مطالعۂ پاکستان میں قیام پاکستان سے قبل کی تاریخ جس پیرائے میں بیان کی گئی ہے وہ بھی تاریخ نویسی کے اصولوں سے انحراف کی آئینہ دار ہے اور تاریخ سے زیادہ ایک نظریاتی مقدمے کی حیثیت رکھتی ہے۔اس تاریخ کا آغاز محمد بن قاسم سے ہوتا ہے اور محمد بن قاسم سے قبل پاکستانی علاقوں میں کیا سماجی اور سیاسی رجحانات تھے، کس قسم کی ثقافت کا دور دورہ تھا، عام باشندوں کے طرز فکر و احساس کی کیا صورت تھی، ان تمام امور سے نصاب کے مرتبین کو کوئی دلچسپی نہیں۔ محمد بن قاسم کے بعد بھی یہ تاریخ قائداعظم محمد علی جناح تک کسی ناقدانہ نقطۂ نظر سے حالات و واقعات کو نہیں دیکھتی بلکہ اس نے اس پورے عرصے کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ ایک مسلمان اور دوسرا ہندو۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ تمام مسلمان

معروف شخصیات کی صف میں بادشاہ، علما، مشائخ، شاعر، ادیب، مصلح، سیاستدان غرض سب بغیر کسی تخصیص کے ایک نکتے پر مرتکز نظر آتے ہیں اور وہ مسلم قومیت کا نکتہ ہے اور پھر کم وبیش سب افراد تحریکِ پاکستان کے نظریاتی اور عملی رہنماؤں میں بھی شامل دکھائے گئے ہیں۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ، شاہ عبدالعزیز، مولانا اشرف علی تھانوی، احمد رضا بریلوی، سب کے سب تحریکِ پاکستان کے فکری رہنماؤں کی صف میں کھڑے نظر آتے ہیں۔ یہی نہیں بلکہ بی ایڈ کی تدریس مطالعۂ پاکستان کی کتاب مولانا الطاف حسین حالی کے حوالے سے لکھتی ہے 'تیسرے دور کے علما میں جو تحریک پاکستان میں نمایاں کردار ادا کرنے میں تخصیص رکھتے ہیں ان میں اوّلین نام مولانا الطاف حسین حالی کا کہا جاسکتا ہے۔2 دلچسپ بات یہ ہے کہ حالی سے متعلق اس بیان کے بعد مصنف نے کہیں بھی حالی کی تحریکِ پاکستان میں خدمات کے بارے میں ایک جملہ تک درج نہیں کیا۔ وہ ایسا کر بھی کیسے سکتے تھے جبکہ مولانا حالی تحریکِ پاکستان سے برسہا برس پہلے وفات پا چکے تھے۔ اسی طرح اسی کتاب میں مولانا اشرف علی تھانوی کو بھی تحریکِ پاکستان کے علما اور مشائخ میں شامل کیا گیا ہے لیکن مصنف اس ضمن میں جو زیادہ سے زیادہ بات کہہ سکے ہیں وہ یہ ہے کہ: '1928ء میں مولانا عبدالماجد دریا آبادی نے تھانہ بھون میں مولانا تھانوی سے ملاقات کی اور وہاں ان سے جو گفتگو سنی اس کی روشنی میں مولانا دریا آبادی نے یہ رائے قائم کی کہ مولانا اشرف علی تھانوی ایک خطہ میں اسلامی حکومت کے قیام کے خواہش مند تھے جہاں احکام شریعت کی پابندی ہو، نظام زکوٰۃ جاری ہو اور شرعی عدالتیں ہوں۔3 اس بیان سے یہ نتیجہ کیونکر اخذ کیا جاسکتا ہے کہ مولانا تھانوی پاکستان کی تحریک میں شامل تھے جو مذکورہ گفتگو کے برسوں بعد شروع ہوئی۔

(3) مطالعۂ پاکستان میں پیش کردہ تقسیم سے قبل کی تاریخ کا ایک اہم دعویٰ یہ ہے کہ مسلمان ایک برتر قوم ہیں اور ہندو ایک کمتر قوم۔ ہندوؤں اور مسلمانوں کا موازنہ کچھ اس طرح سے کیا جاتا ہے کہ ایک جانب ہندو معاشرے کی خرابیاں، خاص طور سے اس میں ذات پات کے نظام کی نشاندہی کی جاتی ہے اور پھر اس کا موازنہ اسلام کے ارفع اصولوں سے کیا جاتا ہے۔ گویا موازنہ ایک قوم کے افراد کا دوسری قوم کے مذہب کے ساتھ کر کے نتائج اخذ کئے

جاتے ہیں۔اس تاریخ میں کہیں بھی ہندو معاشرے کا موازنہ مسلم معاشرے کے ساتھ نہیں کیا جاتا کیونکہ اگر ایسا کیا جائے تو مسلمان معاشرے کی بے شمار قباحتیں اور اس کے تضادات بھی سامنے آسکتے ہیں۔خود ہندوستان کے اندر مسلمانوں میں ایرانی اور غیر ایرانی کی کشمکش،شیعہ سنی اختلافات اور علاقائی تضادات،مسلمانوں کی سیاسی تاریخ کے قابلِ ذکر عوامل رہے ہیں۔مگر مسلم معاشرے کا کوئی تنقیدی جائزہ ہمارے تاریخ کے نصاب میں نظر نہیں آتا۔

(4) مطالعۂ پاکستان میں پیش کردہ نصاب میں مسلمانوں کے زوال کا اہم سبب ہندوؤں سے ان کے میل جول کو بتایا گیا ہے۔میل جول یا social interaction کے بارے میں کوئی بھی صائب الذہن شخص یہی کہے گا کہ یہ ایک مثبت عمل ہے جس سے افکار و خیالات کی تطہیر ہوتی ہے۔ردّ و قبول کے نتیجے میں خیالات نکھرتے ہیں،افراد کو ایک دوسرے سے استفادے کا موقع ملتا ہے اور یوں معاشرے میں بہتری کی صورت پیدا ہوتی ہے لیکن ہمارے تاریخ نویس مسلمانوں کے دوسرے لوگوں کے ساتھ روابط کو ان کے زوال کا سبب تصور کرتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اس ارتباط کے نتیجے میں مسلمان اپنے جوہرِ خالص (purity) سے محروم ہو گئے چنانچہ ڈگری کلاسوں کے مطالعۂ پاکستان کی ایک کتاب میں ہم کو یہ عبارت پڑھنے کو ملتی ہے:

> ''دراصل ہندوستان میں مسلم معاشرے کے زوال کا سبب آسمانی ضابطہ حیات سے انحراف کرنا ہے۔مسلمانوں کی رہنمائی اسلام کے ہاتھ میں ہے اس رہنمائی سے انحراف تباہی و ہلاکت کا سبب ہے۔اس ضمن میں اکبر نے نہایت غلط راستہ اختیار کیا اس نے ہندومت اور اسلام کے اصولوں کو یکجا کر کے دینِ الٰہی کا ڈھونگ رچایا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندوانہ رسم و رواج اسلامی طریقوں اور رسوم میں داخل ہو گیا۔مثلاً اکبر نے عورتوں کو آزادی دی اور پردے کا رواج ختم کر دیا۔مسلمانوں کو ہندوؤں کی عورتوں سے شادی کرنے کی عام اجازت دے دی گئی اس طرح مسلمان صراطِ مستقیم سے ہٹتے گئے۔ان میں ذوقِ ایمانی اور ذوقِ قرآنی نہ

رہا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے اخلاق پست ہو گئے اور رقص و سرود میں اس قدر محو ہوئے کہ ان پر زوال کے گھٹا ٹوپ اندھیرے چھا گئے۔"4

یہ تو ہندوؤں کے مسلمانوں پر اثر انداز ہونے کا دعویٰ اور اس سے اخذ کردہ نتیجہ تھا۔ مطالعہ پاکستان کی ایک اور کتاب میں اسلام کے ہندوؤں پر اثر انداز ہونے کو بھی مسلمانوں کے لئے نقصان کا باعث قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ بی ایڈ کی کتاب کے مصنف لکھتے ہیں:

"اسلام کے ورود کے بعد ہندوؤں کے ہاں مذہبی افکار میں بعض ایسی تبدیلیاں نمایاں ہوئیں جو براہ راست اسلام کے اثرات کا نتیجہ دکھائی دیتی ہیں۔ مسلمانوں کے ہاتھوں شمالی ہند کی تسخیر کے بعد یہ اثرات گہرے ہوتے گئے جس کا اظہار مسلمانوں کے مذہبی افکار کی بدولت ہندوؤں کے مذہبی افکار میں از سر نو تازگی پیدا ہونے کی صورت میں ہوا۔ علاوہ ازیں اس کا اظہار ایسے ہندو مفکرین اور فرقوں کی نمود سے بھی ہوا جو مختلف درجوں میں اسلام کے قریب ہوئے۔ اس چیز نے مقامی آبادی کے قبول اسلام کی رفتار کو بھی بری طرح متاثر کیا کیونکہ اسلام کی جو خصوصیات عوام کو اس کی طرف کھینچ سکتی تھیں وہ ان فرقوں نے اپنے اندر سمو لیں۔ وحدت پرستی، غیر طبقاتی معاشرے کا قیام اور ایک ذات معین پر ایمان ایسی امتیازی صفات تھیں جن کی تبلیغ ہندو مذہبی ریفارمر بھی کرتے تھے۔ ان تصورات کو جس حد تک (ہندو معاشرے نے) اپنے اندر جذب کیا اور اس کا بڑی شد و مد کے ساتھ اظہار کیا گیا کہ ہندو مت اور اسلام میں کوئی فرق نہیں ہے۔ مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے سوچ کا یہ انداز بہت خطرناک تھا کیونکہ اس کے ماننے سے اسلام کی یکسانیت کو نقصان پہنچتا تھا اور ہندو مت میں مسلمانوں کے جذب ہونے کا راستہ ہموار ہوتا تھا۔ اس تصور کی کامیابی کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ بعض ہندو لوگوں کے چیلوں میں مسلمان بھی شامل ہو گئے۔ اکبر کا دین الٰہی بھی انہی تصورات کی پیداوار تھا۔ دوسرے نتائج کے علاوہ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہوا کہ

مسلمانوں کے اندر اپنے دینی شعائر پر عمل کرنے کے بارے میں سستی پیدا ہوگئی۔"[5]

(5) مطالعۂ پاکستان کی کم و بیش سبھی کتابوں میں مسلمانوں کے زوال کا اہم سبب ہندوؤں اور انگریزوں کی ان کے خلاف سازشوں کو قرار دیا گیا ہے مگر کسی کتاب میں کسی ایک سازش کی بھی واضح تفصیلات اور ٹھوس ثبوت فراہم نہیں کئے گئے ہیں محض واقعات کی تعبیروں اور تشریحوں کے ذریعے مبینہ سازشوں کا موقف وضع کرلیا گیا ہے۔ چنانچہ ڈگری کلاسوں کی پاکستان اسٹڈیز کی ایک کتاب میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے:

'After the War of Independence, 1857, the Muslims were the target of despise, hatred and evil designs by the Hindus and their paymasters, the British'.[6]

(ترجمہ: "1857ء کی جنگِ آزادی کے بعد مسلمان، ہندوؤں اور ان کے برطانوی آقاؤں کی عداوت، نفرت اور معاندانہ عزائم کا ہدف بن گئے")

اسی طرح ایک دوسری کتاب میں ہندوؤں اور مرہٹوں اور سکھوں کی مبیّنہ سازشوں کا ذکر ہے جو مصنف کے خیال میں مسلمانوں کے زوال کا سبب بنیں۔ مصنف ایک جگہ لکھتے ہیں:

"ہندوستان میں ہندوؤں، مرہٹوں اور سکھوں نے ہمیشہ مسلمانوں کے خلاف کام کیا۔ ان پر مسلمانوں کی رواداری، حسن سلوک اور نوازش و اکرام کا کوئی اثر نہ ہوا۔ وہ ہر وقت موقع کی تلاش میں رہتے تھے اور مواقع پاتے ہی سازشیں شروع کر دیتے تھے۔

پنجاب میں سکھ ریشہ دوانیوں میں مصروف رہے۔ جس کے نتیجے میں راجہ رنجیت سنگھ اپنی حکومت بنانے میں کامیاب ہوگیا اس کے علاوہ مغلیہ دور میں ہندوؤں کو بڑے بڑے عہدے دیئے گئے۔ اسطرح ہندو

سلطنت کے راز سے واقف رہے اور وقت آنے پر وہ بیدار ہو گئے۔ پس
اس طرح ہندوستان میں مسلم معاشرہ دم توڑتا رہا''۔ 7

یہی مصنف آگے چل کر لکھتے ہیں:

''سلطنت بنگال اور سلطنت میسور کو ختم کرنے کے بعد انگریزوں
نے پنجاب، سندھ اور شمالی ہندوستان میں سازشیں شروع کیں اور رفتہ
رفتہ تمام علاقوں کو مفلوج کر کے رکھ دیا''۔ 8

ایک اور مقام پر مصنف 'انگریز اور ہندوؤں کی ساز باز' کے عنوان سے لکھتے ہیں:

''مغلیہ دور میں ہندوؤں کو اعلیٰ عہدے دیئے گئے۔ اکبر نے ہندو عورتوں
سے شادی کا رواج ڈال دیا اس طرح ہندو مسلمان حکمرانوں کے رازوں
سے واقف ہوتے گئے اور مسلمان حکمرانوں کی کمزوریاں ان پر عیاں ہوتی
رہیں۔ انگریز چونکہ بڑے شاطر و عیار تھے انہوں نے ہندوؤں سے
ساز باز کر لی تاکہ وہ ہندوستان میں برطانوی راج کے قیام کو یقینی بنا سکیں
ہندو بھی مسلمانوں سے خائف تھے...... ہندوؤں نے ہندوستان میں
برطانوی راج کے قیام میں بھرپور تعاون کیا''۔ 9

(6) مسلمانوں کے زوال کا ایک اور سبب ہمارے نصاب کی کتابوں میں مسلمانوں میں جذبۂ جہاد کے ختم ہو جانے کو قرار دیا گیا ہے یہاں جذبۂ جہاد سے ہمارے مصنفین کی مراد اپنے نفس کے منفی میلانات کے خلاف جدوجہد نہیں ہے نہ ہی اس سے ان کی مراد معاشرے میں موجود انسانیت سوز رویوں اور انسانیت کش نظاموں کے خلاف آواز اٹھانا ہے بلکہ جہاد سے ان کی مراد غیر مسلموں کے خلاف مسلمانوں کی عسکری کارروائیوں سے ہے چنانچہ نویں اور دسویں جماعتوں کے لئے شائع کردہ سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ کی مطالعۂ پاکستان کی کتاب اس ضمن میں یہ پیغام دیتی ہے:

''جذبۂ جہاد جو مسلم حکومتوں کی طاقت کا اصل سرچشمہ تھا ختم ہوتا گیا لہٰذا
فوجی طاقت ختم ہو گئی، کاہلی اور آرام طلبی نے فوجی صلاحیتوں کو مات کر دیا
تھا''۔ 10

(7) مطالعۂ پاکستان کی کتابوں میں جس تاریخ نویسی کا مظاہرہ کیا گیا ہے اس کی رو سے تحریک آزادی صرف مسلمانوں نے چلائی تھی اور اس میں دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کا کوئی کردار نہیں تھا۔ یہی نہیں بلکہ ایک عمومی تاثر جو اس نصاب میں دیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ دیگر مذاہب کے ماننے والے سب کے سب انگریز کے ہمنوا تھے۔ چنانچہ 1857ء کا واقعہ ہو یا جلیانوالہ باغ کا المیہ، یا پھر ہندوستان میں آئینی اصلاحات کے لئے کی جانے والی طویل جدوجہد، ان سب میں مسلمانوں کے علاوہ جن دیگر لوگوں نے حصہ لیا ان سب کے کردار کا اعتراف مطالعۂ پاکستان کے مصنفین کے یہاں نہیں پایا جاتا اور اگر بامر مجبوری کسی ایک آدھ واقعے میں کسی غیر مسلم کے کردار کا اعتراف کرنا بھی پڑے تو اس کو بھی بالعموم بدظنی کی نظروں کے ساتھ دیکھا جاتا ہے۔ انگریزی اقتدار کے زمانے میں مسلمانوں کے علاوہ ہزاروں لاکھوں ہندوؤں، سکھوں اور دیگر مذاہب کے ماننے والوں پر عرصۂ حیات تنگ کیا گیا، ان کو جو سزائیں دی گئیں ان سب کا احاطہ بھی ہمارے نصاب میں نہیں کیا جاتا۔

(8) مطالعۂ پاکستان کا نصاب خود تحریکِ پاکستان کو بھی ایک ارتقائی عمل کے طور پر پیش کرنے کے بجائے پہلے سے طے شدہ ایک منزل کی طرف سفر کے طور پر پیش کرتا ہے جس کی رو سے 14 اگست 1947ء کو پاکستان کا قیام گویا آغاز ہی سے طے شدہ تھا اور مسلم لیگ اور قائداعظم کی ساری مساعی اس ہدف تک پہنچنے کی مساعی تھیں۔ اس طرزِ فکر کو اختیار کرنے کا نتیجہ ہے کہ قیامِ پاکستان سے قبل کا سارا سیاسی و آئینی ارتقاء بے معنی ٹھہرتا ہے اور ہمارے رہنماؤں کی کاوشیں ثانوی حیثیت کی حامل قرار پاتی ہیں کیونکہ اس طرزِ فکر کی رو سے ان رہنماؤں کا ہونا یا نہ ہونا برابر تھا اور پاکستان کو تو بہر حال ایک خاص تاریخ کو وجود میں آنا ہی تھا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ تاریخِ پاکستان کے حوالے سے اس قسم کی موشگافیاں چند انفرادی کوششوں کی حیثیت نہیں رکھتیں بلکہ باقاعدہ طور پر حکومتی سطح پر تسلیم کردہ نصابی کتابوں میں ان کو جگہ دی جاتی ہے۔

(9) تاریخ کے بعد جو دوسرا اہم حصہ مطالعۂ پاکستان کے نصاب میں شامل ہے وہ دراصل اسلامیات یا اس سے متعلق موضوعات ہیں۔ مثلاً نویں اور دسویں جماعت کے لئے سندھ

ٹیکسٹ بک بورڈ کی شائع کردہ مطالعۂ پاکستان کی کتاب میں جو پہلا باب 'اساسِ پاکستان' کے نام سے درج ہے اس کے ذیلی موضوعات یہ ہیں:

مسلم معاشرے کی اساس، اسلام میں حاکمیت اعلیٰ کا تصور، اسلامی طرز زندگی کے رہنما اصول (توحید، رسالت، نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، عقیدہ آخرت، جہاد) وغیرہ وغیرہ۔

اسی طرح انٹرمیڈیٹ اور سینیئر کیمبرج کے لئے لکھی گئی محمد اکرام ربانی اور منور علی سید کی کتاب An Introduction to Pakistan Studies کی رو سے قیام پاکستان کے مقاصد حسب ذیل تھے:

(1) اللہ تعالیٰ کے اقتدارِ اعلیٰ کا نفاذ

(2) اسلامی جمہوریت کا قیام

(3) مسلمانوں کے امیج اور شناخت کی بحالی وغیرہ وغیرہ۔ 11

اسی کتاب میں ایک باب حکومت کی اسلامائزیشن کی کوششوں پر ہے جس میں حدود آرڈیننس، قذف آرڈیننس، زکوٰۃ و عشر آرڈیننس وغیرہ کے علاوہ دیگر ان اقدامات کا ذکر ہے جو ضیاء حکومت نے کئے۔ 12

ایک اور مصنف اپنی مرتب کردہ مطالعۂ پاکستان کی کتاب میں جنرل ضیاء الحق کے نفاذِ اسلام کے اقدامات کا یوں تذکرہ کرتے ہیں:

'Despite the objectives as re-layed by the Objective Resolution and the bodies of succeeding Constitution of Pakistan, no serious attempt was made by any Government, Civil or Military, to carry out or implement those objectives or to convert them into substance or reality. It fell to the lot of General Mohammad Zia-ul-Haq not only to start the

process of Islamisation in the country after three decades of its establishment but also to push it up with incredible speed and his reward is that he is succeeding on the path which others were afraid or *wary* to tread'.[13]

(ترجمہ: 'قراردادِ مقاصد اور بعد میں آنے والے دساتیر میں مقاصد کے طے کردیئے جانے کے باوجود کسی بھی سول یا ملٹری حکومت نے ان کی تکمیل اور ان مقاصد کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے لیے کوئی سنجیدہ کوشش نہیں کی۔ یہ اعزاز جنرل محمد ضیاء الحق کے حصے میں آیا کہ انہوں نے نہ صرف ملک کے قیام کے تین عشروں کے بعد اسلامائزیشن کا عمل شروع کیا بلکہ اس کو زبردست رفتار کے ساتھ آگے بڑھایا اور ان کا انعام یہ ہے کہ وہ اس راہ پر کامیابی سے گزر رہے ہیں جس پر دوسرے چلتے ہوئے گھبراتے یا متذبذب رہتے تھے۔')

یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ مطالعۂ پاکستان میں اسلام سے متعلق جو طویل حصے شامل کیے گئے ہیں وہ بھی زیادہ تر اسلامی حکومت کے قیام، اس ضمن میں عوام کی ذمہ داریوں اور مختلف حکومتوں کے اقدامات ہی کا احاطہ کرتے ہیں۔ ان میں اسلام کے ان پہلوؤں کا تذکرہ یا تو آتا ہی نہیں ہے یا پھر بہت سرسری طور پر آتا ہے جن کا تعلق حقوق سے ہے۔ جن میں ظالم حکمرانوں کے خلاف مزاحمت کا پیغام دیا گیا ہے، حقوق العباد کی تعلیم ہے یا رواداری اور دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کو 'تم کو تمہاری راہ، ہم کو ہماری راہ' کا پیغام دیا گیا ہے۔

10) مطالعۂ پاکستان کی کتابوں میں اسلام کا جو تصور پیش کیا گیا ہے وہ بھی بڑی حد تک ملوکیتوں کا ہم نوا اور فوجی آمریتوں کا حُدی خواں ہے۔ اس میں ایک آدھ کے سوا ہر وہ حکمران محترم قرار پاتا ہے جو مسلمان تھا۔ ان حکمرانوں کی ایک دوسرے کے خلاف سازشیں، ان کی جاہ طلبی، محلاتی ریشہ دوانیاں، ان کی رعایا کے ساتھ بدسلوکیاں، اقتدار میں آنے کے لئے ہر

جائز و ناجائز حربے کا استعمال، یہ تمام پہلو ہمارے مصنفین کو غور و فکر پر مجبور نہیں کرتے بلکہ وہ ملوکیتوں کو ان کے مسلم تشخص کی رو سے سراہتے بھی ہیں اور ان کا ذکر پاکستان کے نظریاتی اثاثے کے طور پر کرتے ہیں۔ بعض مصنفین اس ملوکیتی عہد کے اس قدر اسیر ہیں کہ وہ خود اپنے عہد کے سب سے غالب رجحان یعنی جمہوریت اور جمہور کے حقِ حکمرانی کو ذرہ برابر اہمیت نہیں دیتے بلکہ بعض صورتوں میں تو اس کی مذمت بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ بی ایڈ کی سطح پر پڑھائی جانے والی مطالعۂ پاکستان کی کتاب میں جمہوریت کی بابت یہ رائے قائم کی گئی ہے کہ:

''اسلام کے نظام شورائیت اور مغرب کی جمہوریت میں ایک اور بنیادی اختلاف یہ ہے کہ اسلام کے نظام شورائیت میں صرف صاحب رائے اور متقی لوگوں سے رائے لی جائے گی جبکہ مغرب کے نظام میں 'One Man One Vote' کے اصول کے تحت تمام لوگوں سے بلاتمیز کردار و علم کے رائے لی جائے گی اور ہر شخص کی رائے کا وزن برابر ہوتا ہے۔ یہ چیز انصاف کے اصولوں کے برعکس ہے کیونکہ اس طرح معاشرہ میں اگر جہلاء اور غنڈوں کی اکثریت ہے تو ان کی مرضی شرفا اور علما پر حاوی ہو جاتی ہے۔'[14]

(11) مطالعۂ پاکستان کے مختلف اسباق کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ پاکستان کوئی ایسا ملک ہے جو 712ء سے 1947ء تک کے ایک طویل اسلامی جہاد کے بعد وجود میں آیا اور پھر 1947ء کے بعد اس ملک کو اسلام کا قلعہ بنانے کے لئے چند نیک اطوار حکومتوں نے بھرپور کوششیں کیں اور اس کو ایسا قلعہ بنا بھی دیا۔ اس پورے مطالعے میں ماضی مسخ شدہ ہے اور حال غائب۔ گزشتہ چوّن (54) برسوں میں پاکستان جن سیاسی مراحل سے گزرا ہے، ہمارے ہاں کس کس طرح حکومتیں بنتی اور ٹوٹتی رہی ہیں، سیاسی عمل کس طرح رک رک کر چلتا اور چل چل کر رکتا رہا ہے، فوجی آمریتیں کس طرح ملک کی تاریخ کے آدھے سے زیادہ عرصے میں اقتدار پر قابض رہی ہیں، پاکستان کے شہری کن دشواریوں سے دوچار ہیں، ملک میں صوبائی حقوق کی صورتِ حال کیا ہے، گزشتہ چوّن (54) برسوں میں مختلف

صوبوں میں اپنے حقوق کے لئے کوئی تحریکیں اٹھی ہیں یا نہیں، پاکستان کا ایک عام شہری اپنی بقا کے لئے کس طور جدوجہد کر رہا ہے، ملک میں گزشتہ پانچ عشروں میں کیا سماجی تبدیلیاں واقع ہوئی ہیں، پاکستان میں شہری و دیہی زندگی کا تفاوت کیا معنی رکھتا ہے، ہمارے ہاں ادب، شاعری اور فنون میں کیا تجربے ہوئے ہیں، پاکستان کی موسیقی میں کس طور اظہارِ ذات ہوا ہے، یہ تمام موضوعات نویں سے بی اے تک کے مطالعۂ پاکستان کے نصاب میں شاید ہی نظر آئیں۔ اس نصاب میں حقائق پر پردہ ڈالنے کی جو حکمت عملی اختیار کی گئی ہے اس کا نتیجہ ہے کہ آج پاکستان میں وہ نسل بھی پروان چڑھ چکی ہے جس کو 1971ء میں مشرقی بنگال کی پاکستان سے علیحدگی اور 1905ء میں تقسیمِ بنگال کا فرق معلوم نہیں ہے۔ سقوطِ مشرقی پاکستان کا واقعہ ہمارے ہاں بی اے کے طالب علم بھی بھول سکتے ہیں اگر مطالعۂ پاکستان کی کتاب کی ورق گردانی کرتے وقت وہ چار پانچ سطریں ان کی نظر سے اوجھل ہو جائیں جن میں اس واقعے کا ذکر کیا گیا ہے۔ بی ایڈ کا نصاب ان اساتذہ کے لئے تیار کیا جاتا ہے جنہوں نے بعد میں اسکولوں میں تدریس کے فرائض سرانجام دینے ہوتے ہیں لیکن خود ایک بی ایڈ کے طالب علم کو سقوط مشرقی پاکستان کے متعلق کیا تعلیم دی جاتی ہے اس کا اندازہ اس جماعت کے لئے شائع کردہ مطالعۂ پاکستان کے اس اقتباس سے ہو سکتا ہے:

> 'مشرقی پاکستان کے لوگ پہلے ہی مغربی پاکستان کے خلاف نفرت کے جذبات رکھتے تھے اور یحییٰ خان کے اس اعلان (تین مارچ کو قومی اسمبلی کے طلب کردہ اجلاس کی منسوخی) نے جلتی پر تیل کا کام کیا۔ چنانچہ اس اعلان کے فوراً بعد مشرقی پاکستان میں ہنگامہ آرائی شروع ہوگئی... یہ صورت حال شرپسند عناصر کے لئے مددگار تھی، انہوں نے عوام کو مغربی پاکستان کے خلاف خوب بھڑکایا... حالات قابو سے باہر ہوگئے تو یحییٰ خان نے فوج کو کارروائی کرنے کا حکم دیا۔ فوج نے ایک ماہ کے مختصر عرصے میں مشرقی پاکستان کے ہر حصے کو باغیوں اور تخریب کاروں سے تقریباً صاف کر دیا... اس کارروائی کے دوران بہت سے ہندو بھارت چلے گئے...

بھارت نے پچاس ہزار گوریلوں کو تربیت دے کر مکتی باہنی قائم کر دی...
بالآخر نومبر 1971ء میں بھارتی فوج نے مشرقی پاکستان پر بھرپور حملہ
کر دیا اور 16- دسمبر کو مشرقی پاکستان بھارت کے قبضے میں چلا گیا'۔ 15

اس اقتباس کو پڑھ کر ان نام نہاد ماہرینِ تعلیم اور اساتذۂ کرام جنھوں نے اس کتاب کو مدوّن کیا ہے، کی دیدہ دلیری کی داد دیئے بغیر نہیں رہا جاسکتا کہ انہوں نے چند سطروں میں ایک عظیم المیے کو کس طرح سے نمٹا دیا ہے اور وہ بھی اس طرح کہ اس کی ایک ایک سطر میں غلط بیانی اور جھوٹ چُھپا ہوا ہے۔ اس میں مشرقی پاکستان کے بحران کو بہت ہی سادہ سی چیز بنا کر پیش کیا گیا ہے اور آغاز ہی اس بات سے کیا جا رہا ہے کہ مشرقی پاکستان کے لوگ پہلے ہی سے مغربی پاکستان کے لوگوں سے نفرت رکھتے تھے۔ گویا وہ کوئی پاگل لوگ تھے جن کو بلاوجہ مغربی پاکستان سے نفرتّ ہوگئی تھی۔ مشرقی پاکستانی عوام تحریک پاکستان میں پیش پیش تھے اور انہوں نے آزادی کے لیے کسی سے کم قربانیاں نہیں دی تھیں۔ اگر اس کے باوجود قیامِ پاکستان کے بعد مشرقی پاکستان میں رائے عامہ مغربی پاکستان کے خلاف ہوتی چلی گئی تو یقیناً اس کے کچھ اسباب ہوں گے مگر اس نفرت کے پیچھے کوئی اسباب وعوامل کتاب کے فاضل مدیروں کو نظر نہیں آتے۔ مصنفین کے خیال میں یحییٰ خان کا 3- مارچ کا اعلان بھی ایسی ہی کوئی معمولی سی چیز تھا جو بجائے خود اتنی بھی اہمیت کا حامل نہیں تھا کہ مصنفین اس کی وضاحت کی زحمت گوارا کرتے۔ اس 'بے چارے معمولی سے' اعلان نے البتہ ان کے خیال میں جلتی پر تیل کا کام کر دیا اور مشرقی پاکستان میں ہنگامہ آرائی شروع ہوگئی۔ مصنفین میں اتنی اخلاقی جرأت نہیں تھی کہ وہ واضح طور سے لکھتے کہ دسمبر 1970ء کے انتخابات میں مشرقی پاکستان کی عوامی لیگ نے دستور ساز اسمبلی (جسے بعد میں قانون ساز اسمبلی بن جانا تھا) کی تین سو میں سے ایک سو باسٹھ نشستیں جیت کر واضح اکثریت حاصل کر لی تھی اور یہ کہ جنرل یحییٰ خان نے بہت تاخیر کے بعد قومی اسمبلی کا اجلاس 3 مارچ کو طلب کیا تھا اور پھر یہ کہ اکثریتی جماعت سے پوچھے بغیر اس اجلاس کو بھی غیر معینہ مدت کے لیے ملتوی کر دیا گیا۔ مصنفین کو یہ تو نظر آتا ہے کہ اس اعلان کے نتیجے میں مشرقی پاکستان میں ہنگامے پھوٹ پڑے مگر وہ یہ نہیں بتاتے کہ ان ہنگاموں کے

اسباب کس نے پیدا کیے۔ مصنفین کو شکایت ہے کہ شر پسندوں نے ان حالات سے فائدہ اٹھایا اور عوام کو مغربی پاکستان کے خلاف خوب بھڑکایا جیسے مشرقی پاکستانی عوام خود تو کچھ نہیں دیکھ رہے تھے اور مغربی پاکستانی سول اور ملٹری بیورو کریسی ان کے خلاف جن ریشہ دوانیوں میں تیئس چوبیس سال سے مصروف تھی وہ بھی ان کی نظروں سے اوجھل تھیں۔ ان کو تو بس چند شر پسندوں نے ورغلا دیا اور پھر حالات اتنے خراب کروا دیئے کہ 'بے چارے' جنرل یحییٰ خان کو فوجی کارروائی کرنے کا حکم دینا پڑا اور فوج نے 'ایک ماہ کی مختصر مدت میں مشرقی پاکستان کے ہر حصے کو باغیوں اور تخریب کاروں سے تقریباً صاف کر دیا' یہ جملہ پڑھتے وقت تو یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ سقوطِ مشرقی پاکستان کے تیس سال بعد نصاب کی کتاب میں درج ہونے والا ایک جملہ نہیں ہے بلکہ 1971ء کے پاکستانی ریڈیو کے کسی نیوز بلیٹن کا ایک جملہ ہے۔ مصنفین کا یہ خیال تو اور بھی ہوش ربا ہے کہ 'اس کارروائی کے دوران بہت سے ہندو بھارت چلے گئے'۔ حالانکہ یہ 'بہت سے ہندو' اس وقت کے عالمی ذرائع ابلاغ کے اندازوں کے مطابق کئی لاکھ افراد تھے جن کی واضح اکثریت مسلمانوں پر مشتمل تھی۔ مشرقی پاکستان سے ہندوستان جانے والے مہاجرین کی تعداد بیس لاکھ تو خود جنرل یحییٰ خان کی فوجی انتظامیہ نے بھی تسلیم کر لی تھی۔ 16 مصنفین اس 'سادہ سی' کہانی کا اختتام یوں کرتے ہیں کہ بس پھر 'نومبر 1971ء میں بھارتی فوج نے پاکستان پر حملہ کر دیا اور 16- دسمبر کو مشرقی پاکستان بھارت کے قبضے میں چلا گیا'۔ مصنفین پاکستانی طالب علموں کو نہیں بتاتے کہ مشرقی پاکستان میں پاکستانی فوج کے شروع کیے ہوئے فوجی آپریشن کی مزاحمت میں خود بنگالیوں نے کس طرح بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور نومبر میں پاکستانی فوج کے خلاف حملہ آور ہونے والی بھارتی فوج بھی بنگالی تارکینِ وطن پر مشتمل مکتی باہنی کے ساتھ مل کر حملہ آور ہوئی تھی۔ مصنفین ان تفصیلات کو بھی پردۂ اخفا میں رکھتے ہیں کہ آخر ہندوستان ہماری فوج پر غالب کیونکر آ گیا۔ ہماری افواج شکست سے دوچار کیوں ہو گئیں اور خود اس جنگ میں بنگالی عوام کا کردار کیا رہا؟ وہ ہماری فوج کی مدد کو کیوں نہیں آئے؟ حالانکہ یہ کتاب کے مصنفین کے نقطۂ نظر سے خود مشرقی پاکستانی عوام کا دفاع کر رہی تھی۔ پھر مصنفین کے اس تجاہلِ عارفانہ کو کیا کہا جائے کہ وہ یہ رائے ظاہر کر رہے ہیں کہ '16-

دسمبر کو مشرقی پاکستان بھارت کے قبضے میں چلا گیا' ان کو کوئی بتائے کہ اس روز بنگلہ دیش ایک الگ ملک کی حیثیت سے آزاد ہوا تھا اور یہ کہ 'بھارت کے قبضے میں' چلے جانے والے مشرقی پاکستان کو گزشتہ تیس برسوں سے خود ہم بھی ایک آزاد ملک کی حیثیت سے قبول کیے ہوئے ہیں اور اس سے ہمارے سفارتی تعلقات قائم ہیں۔

مطالعۂ پاکستان میں قیامِ پاکستان سے قبل کی تاریخ اور اس کے بعد کی چوّن (54) سال کی مدت میں سے جن جن چیزوں کو منتخب کر کے طالب علموں کو پڑھایا جاتا ہے وہ ان کو ایک روشن خیال اور راست فکر انسان بنانا تو بہت دور کی بات ہے، ایک نارمل انسان بھی بنانے سے معذور ہیں۔ اس ساری صورت حال میں واحد اچھی بات یہ ہے کہ ہمارے طالب علموں کی اکثریت مطالعۂ پاکستان کو دلچسپی سے نہیں پڑھتی۔ وہ اس کے حوالے سے بیزاری کا رویہ رکھتی ہے۔ جو لوگ بوجوہ اس مواد کو سنجیدگی سے قبول کرتے ہیں وہ زندگی کے بارے میں اور اپنے گرد و پیش کے حوالے سے کسی مثبت طرزِ فکر کے حامل نہیں بن پاتے۔ وہ تعصب میں گرفتار رہتے ہیں، ان کو ہر وقت ساری دنیا اپنے خلاف سازشیں کرتی ہوئی نظر آتی ہے، وہ اپنے تئیں دنیا جہان کی اچھائیوں اور خوبیوں کے حامل ہوتے ہیں۔ ان کا بس نہیں چلتا کہ ساری دنیا میں اپنے مذہب کا جھنڈا گاڑنے کے لئے نکل کھڑے ہوں۔ وہ اپنے اس ذہن کے ساتھ فرقہ پرست تنظیموں کے لئے بہترین خام مال بن سکتے ہیں اور بنتے ہیں۔

حواشی

1) M. Ikram Rabbani, *A Comprehensive Book of Pakistan Studies* (Lahore: The Caravan Book House, 1998).

-2 'تدریسِ مطالعۂ پاکستان' (حصہ اوّل)، بی۔ ایڈ۔ یونٹ 1-9 (اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی)، 1999، ص 91۔

-3 ایضاً، ص92-

-4 میاں کمال الدین، 'مطالعۂ پاکستان' برائے ڈگری کلاسز (کراچی: پاکستان بک سینٹر)، 1998، ص75-

5- 'تدریسِ مطالعہ' پاکستان'، بحوالہ سابقہ، ص22-

6- M.D. Zafar, *Pakistan Studies* (Lahore: Aziz Publishers, 1993), p.308.

7- میاں کمال الدین، بحوالہ سابقہ، ص77-

8- ایضاً، ص79-

9- ایضاً، ص81-

10- 'مطالعہ' پاکستان'، نویں اور دسویں جماعتوں کے لئے (جام شورو، سندھ: سندھ ٹیکسٹ بک بورڈ)، ص11-

11- M. Ikram Rabbani and Monawwar Ali Sayyid, *An Introduction to Pakistan Studies* (Lahore: The Caravan Book House, 1998), pp.10-11.

12- *Ibid.*, pp. 131-32.

13- M.D. Zafar, *op.cit.*, pp. 319-20.

14- تدریسِ مطالعہ' پاکستان، بحوالہ سابقہ، ص181-

15- 'تدریسِ مطالعہ' پاکستان'، بحوالہ سابقہ، ص237-

16- G.W. Choudhury, *The Last Days of United Pakistan* (Karachi: Oxford University Press, 1998), p.194.

جی ڈبلیو چودھری کے مطابق ہندستان کا دعویٰ تھا کہ مشرقی پاکستان سے آنے والوں کی تعداد ایک کروڑ تھی۔ چودھری خود پاکستان اور ہندوستان دونوں کی جانب سے بتائی گئی تعداد کو غلط قرار دیتے ہیں۔

درسی کتابوں میں جنگ کی ستائش اور فوج

اے ایچ نیر/احمد سلیم

امن پاکستان کی سب سے اہم اور فوری ضرورت ہے۔قوم نے امن کی مسلسل غیر موجودگی کی وجہ سے داخلی اور خارجی دونوں کرداروں کے حوالے سے اپنی مادی اور انسانی ترقی کی بہت قیمت ادا کی ہے۔لیکن امن جنگ کی طرح ذہنوں میں رہتا ہے۔کسی معاشرے میں امن کی قوتیں آگے بڑھتی ہیں یا جنگ کی یہ اس پر منحصر ہے کہ کون عوام کے ذہنوں کو فتح کرتا ہے اور ذہنوں کو فتح کرنے کے اس کھیل میں سب سے جلد اثر قبول کرنے والے ذہن سب سے زیادہ خطرے سے دوچار ہوتے ہیں۔اس کے علاوہ میڈیا اور تعلیمی مواد جنگ اور امن کے بارے میں رویے متعین کرنے کے لئے مؤثر ذریعہ ثابت ہوتے ہیں۔

حکومت ہر جگہ تعلیم کو قوموں کے تعمیر کے عمل کو آگے بڑھانے کے لئے استعمال کرتی ہیں۔ تاریخ، زبانوں، اور سوشل سائنسیز کی تعلیم کے ذریعے بچوں کو وہ دیا جاتا ہے جو حکومت سمجھتی ہے کہ ان کی شناخت کا حصہ اور دنیا کو سمجھنے کا تناظر ہوگا۔چنانچہ بالکل ابتداء سے پاکستان کے تعلیمی نظام کا مطمع نظر پاکستانی قومیت کا ایک مخصوص نقطہ نظر اور شناخت ہے یعنی پاکستان ایک اسلامی ریاست ہے بجائے اس کے کہ اس ملک کی آبادی کی اکثریت مسلمان ہے۔یہ کسی حد تک اس وجہ سے بھی ہوا کہ نئی قوم اپنی پیدائش سے ہی عدم تحفظ کے احساس سے دوچار تھی اور کسی حد تک اس وجہ سے بھی کہ پاکستان کی شناخت کے لئے دوقومی نظریے کی بنیاد پر بہت زور دیا گیا۔پہلے کا نتیجہ یہ نکلا ریاست کے تحفظ کا بوجھ بے حد بڑھ گیا اس نے مسلح افواج کو تقدس بخش دیا اور قوم کو کنگال کر دیا۔ دوسرے کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے ریاست کا مذہبی مزاج بنا دیا۔

سالوں میں یہ بات واضح ہوگئی کہ سماج میں ملٹری ازم کی ہمت افزائی فوج اور علماء دونوں کے مفاد میں تھی۔ یہ اتصال مفادات اب تعلیمی مواد میں ظاہر ہو رہا ہے۔ نصابی ہدایات کا تقاضہ ہے اور نصابی کتابوں میں شامل ہے۔

* نفرت پیدا کرنے والا مواد اور دشمن کے خاکے
* جنگ کی ستائش اور طاقت کا استعمال۔
* جنگ جوئی کے لئے اکسانا اور تشدد۔ مع جذبہ شہادت کی ہمت افزائی۔
* قوم میں موجودہ مذہبی تنوع کے بارے میں بے حسی اور وہ تناظر جس سے مذہبی اقلیتوں کے خلاف تعصب اور امتیاز کی ہمت افزائی ہوتی ہے۔

یہ بالکل واضح ہے کہ اس قسم کے مواد کی موجودگی میں امن اور قوت برداشت کو آگے نہیں بڑھایا جا سکتا۔ جن ذہنوں کو نفرت کرنا سکھایا گیا ہے ہمیشہ صرف اس دشمن سے ہی نفرت نہیں کرتے جن سے نفرت کرنا انہیں سکھایا گیا ہے۔ وہ انہیں اپنے درمیان ہی تخلیق کر لیتے ہیں اور کسی کے بھی خلاف تشدد پر اتر آتے ہیں چاہے وہ خود ان کے اپنے ملک کے ہی باشندے کیوں نہ ہوں۔ ان لوگوں کے لئے تشدد فطری چیز ہے جنہیں افواج اور طاقت کے استعمال کی ستائش سکھلائی گئی ہے۔

حکومت اور درسی کتابوں کے اس ربط کی نشاندہی ک۔ک۔ عزیز نے خلاف حقیقت تاریخ، متعصب بیانات اور نفرت انگیز تقریروں کے حوالے سے کی ہے۔ یہ بھی فوج اور جنگ کی ستائش کو ظاہر کرتا ہے۔ اپنی 55 سال کی تاریخ میں 30 سال پاکستان کو ان حکومتوں نے چلایا ہے جو فوجیوں کی تھیں یا فوجیوں نے انہیں اقتدار دیا تھا اور ان کا تحفظ کرتی تھی۔ چنانچہ یہ کوئی حیرت کی بات نہیں ہے کہ حکومت کا نصابی کتابوں سے رشتہ فوج کے نصابی کتابوں سے بندھن میں تبدیل ہوگیا۔

ہماری تاریخ کو دشمن کا ایک خاکہ بنانے کے لئے نصاب کی دستاویزات اور کتابوں میں مسخ کیا گیا ہے۔ یہ دستاویزات اور کتابیں جنگ اور جنگی ہیروازم کو تابناک بنا کر پیش کرتی ہیں۔ اس طرف اشارہ کرنا دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا کہ یہ سب کچھ 1970ء کے عشرے سے شروع ہوا جب ایک سول اور جمہوری طور پر منتخب ذوالفقار علی بھٹو کی حکومت نے گیارہویں اور بارہویں جماعت کے لئے ایک مکمل دو سال کا کورس ''دفاع پاکستان'' اور ''جنگ کے بنیادی اصول'' کے نام سے

متعارف کرایا۔ ''جنگ کے بنیادی اصول'' میں ''مقاصد اور وجوہات'' حکمت عملی، مزاج، جدید ہتھیار، نقل و حرکت اصول اور اخلاقیات، جدید جنگی طریقہ کار جیسے موضوعات پر تفصیل سے بحث کی گئی تھی۔ دوسری جلد ''دفاع پاکستان'' میں معیشت اور دفاع، خارجہ پالیسی، ہمارا فوجی اثاثہ، ہماری مسلح افواج، مسلح افواج کا زمانہ امن میں کردار، اور فوجی رہنماؤں کی خصوصیات جیسے موضوعات پر بحث کی گئی ہے۔

یہ مشن انٹرمیڈیٹ کے ایک مکمل ملٹری سائنس گروپ میں تبدیل ہوگئی جس میں مندرجہ ذیل مضامین شامل ہیں:

ا۔	جنگ	100 نمبر
ب۔	فوج کی تاریخ	100 نمبر
ت۔	جنگ کی معیشت	100 نمبر
ث۔	فوجی جغرافیہ	100 نمبر
ج۔	پاکستان کا دفاع	100 نمبر
چ۔	خصوصی فوجی مطالعہ	100 نمبر

ان مختلف مضامین کے مقاصد یہ بیان کئے گئے تھے۔

ا۔ جنگ

طالب علموں میں جنگ اور اس کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں بنیادی شعور پیدا کرنا۔

ب۔ فوج کی تاریخ

وقتاً فوقتاً دنیا میں نمودار ہونے والی عالمی طاقتوں کے ابھرنے کی وجوہات کا ایک وسیع مطالعہ۔

ت۔ جنگ کی معیشت

جنگ کے دوران معیشت کے بنیادی اصولوں خاص طور پاکستان کی معیشت کے حوالے سے شعور پیدا کرنا۔

ث۔فوجی جغرافیہ

جغرافیائی پہلوؤں کے جنگ پر اثرات کا مطالعہ خاص طور پاکستان کے دفاع کے حوالے سے۔

ج۔دفاعِ پاکستان

چ۔خصوصی فوجی مطالعہ

کچھ خاص فوجی کاروائیوں اور فوجی رہنماؤں کے مطالعے کے ذریعے جنگ کے اصولوں اور عناصر کو لاگو کرنے کا شعور۔

جنگ اور فوج کی ستائش کی طرف واپس آتے ہوئے اسکولوں کے عمومی نصاب اور کتابوں سے مندرجہ ذیل اقتباسات اخذ کئے گئے ہیں جو ظاہر کرتے ہیں کہ کیسے نوجوان ذہنوں کو تعلیمی عمل کے دوران امن کے خلاف تیار کیا جاتا ہے۔

نفرت کی آبیاری

پاکستان کے تعلیمی مواد میں نفرت کا موضوع ہندو اور ہندوستان ہیں۔ جو ایک اخذ شدہ دشمن ملک سے عدم تحفظ کے احساس کا مظہر ہیں اور ایک کے مقابلے میں خود اپنی قومی شناخت کی تشریح کی کوشش ہے۔ پہلا فوج کے مفادات کو تقویت دیتا ہے اور دوسرا سیاسی اسلام پسندوں کو۔ نصابی تحریریں علم کے مخصوص مقاصد چاہتے ہیں۔

(بچہ سمجھنے کے قابل ہونا چاہئے) ہندو اور مسلمانوں کے اختلافات اور اس کے نتیجے میں پاکستان کی ضرورت۔

ہندو مسلم کلچر میں فرق۔ پاکستان کے خلاف ہندوستان کے شیطانی منصوبے (ہندوستان کے ساتھ تین جنگیں)

ہندو اور مسلمانوں کے درمیان اختلافات میں ان واقعات کی نشاندہی کریں جن سے پاکستان کی بنیاد پڑی۔

درسی کتابیں اوپر دی ہوئی نصابی ہدایات کا اظہار اس طرح کرتی ہیں۔ ہندو ہمیشہ سے اسلام کے دشمن رہے ہیں۔

ہندوؤں کا مذہب انہیں اچھے کام نہیں سکھاتا۔ ہندو عورتوں کی عزت نہیں کرتے۔ ہندو جن مندروں میں عبادت کرتے ہیں وہ بہت تنگ و تاریک ہوتے ہیں جہاں وہ بتوں کی پوجا کرتے ہیں۔ ایک وقت میں صرف ایک شخص مندر میں داخل ہوسکتا ہے۔ دوسری طرف ہماری مسجدوں میں تمام مسلمان ایک ساتھ نماز پڑھ سکتے ہیں۔

ہندوستان کے مسلمان بچے شلوار قمیض پہنتے ہیں یا کرتا پاجامہ اور ہندو بچے دھوتی بھی پہنتے ہیں۔

ہندو تنگ و تاریک مکانوں میں رہتے ہیں۔ ان کے عبادت کے مقامات اس طرح بنائے جاتے تھے کہ روشنی اور ہوا اس میں داخل نہیں ہوسکتی تھی۔ دیوی یا دیوتا کا بت تاریک کمرے میں رکھا ہوتا تھا۔ پوجا کرنے والے ایک ایک کرکے اس کمرے میں جا کر پوجا کرتے تھے۔

ہندو وادی سندھ کے قدیم باشندوں کے ساتھ بہت برا سلوک کرتے تھے۔ انہوں نے طاقت کے زور پر ان کی زمینوں پر قبضہ کرلیا۔ انہوں نے ان کے گھروں کو آگ لگادی اور انہیں قتل کردیا۔ جو بچ گئے انہیں غلام بننے پر مجبور ہونا پڑا۔ برصغیر کے قدیم باشندوں کو شکست دینے کے بعد ہندوؤں نے خود ایک دوسرے سے لڑنا شروع کردیا۔ وہ ذاتوں میں بٹ گئے۔ وہ ایک دوسرے کے ساتھ شادی نہیں کرتے تھے نہ کھاتے ہیں۔ ہندو ایک خود پر یقین نہیں رکھتے بلکہ بہت سے دیوتاؤں کی پوجا کرتے ہیں۔

ہندو اور مسلمان اپنے طریق زندگی پہننے اور کھانے کی عادات میں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں۔ ہم مسجد میں عبادت کرتے ہیں۔ ہماری مسجدیں کھلی، وسیع، صاف اور روشن ہوتی ہیں۔ ہندو اپنے مندروں میں عبادت کرتے ہیں یہ مندر انتہائی تنگ، گھٹے ہوئے اور تاریک ہوتے ہیں۔ ان کے اندر ہندو پوجا کرتے ہیں۔ ایک وقت میں صرف ایک آدمی مندر میں داخل ہوسکتا ہے۔ دوسری طرف ہماری مسجدوں میں مسلمان مل کر خدا کی عبادت کرتے ہیں۔

انگریزوں نے ہندوستان فتح کرنے کی کوششوں میں ہندوؤں کو ساتھ ملالیا۔ ہندو بہت خوشی سے انگریزوں کے ساتھ مل گئے کیونکہ وہ مسلمانوں کی حکومت کو پسند نہیں کرتے تھے۔ دوسری

انگریزوں نے چالاکی سے رشوت دے کر کچھ مسلمانوں کو اپنے ساتھ دوسرے مسلمان کے خلاف ملا لیا۔ ان سازشوں اور ریشہ دوانیوں کی وجہ سے انگریز ہندوستان پر اپنی حکومت قائم کرنے کے قابل ہو گئے۔

ہندو سمجھتے تھے کہ دنیا میں ہندوستان کے علاوہ کوئی ملک اور بھارتیوں کے علاوہ دوسری قوم نہیں ہے۔ نہ ہی کوئی دوسرا علم کی دولت رکھتا ہے (یہ جملہ ہندوؤں کو بدنام کرنے کے لئے ہے اس میں مقامی لوگوں کا البیرونی کے ہندوستان کے دورے کا ردِعمل بیان کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک اختراعی جھوٹ ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ سکندر صدیوں پہلے اس سرزمین پر آ چکا تھا۔ موریا اور گپت خاندانوں کی سلطنت وہاں تک پھیلی ہوئی تھی جہاں سے البیرونی آیا تھا۔ یہ کہ عرب البیرونی کی آمد سے قبل سندھ فتح کر چکے تھے۔ یہ کہ عربوں کی فتوحات اسماعیلیوں کے خلاف بھی تھیں جو پہلے سے ملتان کے گردونواح میں آباد ہو چکے تھے اور یہ کہ عربوں کی ریاضی ہندوستان کی ریاضی سے بہت متاثر تھی وغیرہ وغیرہ)

ہندو پنڈت البیرونی سے اس لئے جلتے تھے کہ وہ اس کے علم کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے انہوں نے اسے جادوگر کہنا شروع کر دیا تھا۔ (ایک کہانی ''دشمن پائلٹ'' ہندوستان کے گرفتار کئے ہوئے پائلٹ اغلباً ہندو عقیدے کا) اس کو صرف یہ سکھایا گیا تھا کہ مسلمانوں پر کبھی رحم نہ کرنا، ہمیشہ پڑوسی مسلمانوں کو تنگ کرنا، ان کو اس حد تک کمزور کرنا کہ وہ کہ آزادی کے بارے میں بھول جائیں اور یہ بہتر ہے کہ دشمن کو ختم کر دیا جائے۔ اسے یاد تھا کہ ہندو اپنی دیوی کالی کو خوش کرنے کے لئے دوسرے عقیدے کے معصوم لوگوں کو اس کے قدموں پر بھینٹ چڑھاتے ہیں اور وہ باقی تمام لوگوں کو اچھوت سمجھتے ہیں۔ وہ جانتا تھا کہ اس کے ملک بھارت نے پاکستان کے مسلمانوں کو خون میں نہلانے اور پورے برصغیر پر اپنی برتری قائم کرنے کے لئے رات کی تاریکی میں پاکستان پر حملہ کیا تھا۔

ہندو نے انگریزوں سے گٹھ جوڑ کر لیا اور انہیں اپنی وفاداری کا یقین دلا دیا۔ اس کے جواب میں انگریزوں نے اپنی خدمات کے دروازے ان کے لئے کھول دیئے اور ہندوؤں کو بہت معاشی اور سیاسی رعایات دیں۔ اس کے نتیجے میں ہندو زندگی کے ہر شعبے میں ترقی کرنے لگے جبکہ مسلمانوں کی قومی زندگی کی سرگرمی اور جولانی ختم ہو گئی اور وہ خوف اور مایوسی میں ڈوب گئے۔

ہندو جو ہمیشہ سے موقع پرست تھے انہوں نے انگریزوں سے تعاون کیا۔

ہندوؤں نے اپنی تقریروں میں انگریزوں کی حکومت اور اس کی مہربانیوں کی تعریف کی۔

ہندوؤں کو کانگرس میں بالا دستی حاصل تھی اور انہوں نے انگریزوں سے اچھے تعلقات قائم کر لئے تھے۔اس پارٹی نے ہندوؤں کے مفادات کے تحفظ کے لئے بہت کوشش کی۔آہستہ آہستہ یہ ایک ہندو تنظیم بن گئی۔کانگرس کے زیادہ تر ہندو رہنما برصغیر میں مسلمانوں کا وجود برداشت کرنے کے لئے تیار نہیں تھے۔انہوں نے تقاضا کیا کہ مسلمان یا تو ہندو دھرم اختیار کرلیں یا ملک چھوڑ دیں۔

پارٹی حکومت کے اتنے قریب تھی کہ وہ حکومت کو ایسا کوئی کام نہیں کرنے دیتی تھی جس سے مسلمانوں کو فائدہ پہنچ سکے۔تقسیم بنگال اس کی ایک مثال کے طور پر پیش کی جاسکتی ہے۔

لیکن ہندو بہت چالاکی سے انگریزوں کو یہ یقین دلانے میں کامیاب ہوگئے کہ مسلمان ہی 1857ء کی بغاوت کے واحد ذمہ دار تھے۔

ہندوؤں اور کانگرس کو خوش کرنے کے لئے انگریزوں نے سیاسی اصلاحات کا اعلان کیا۔

مسلمانوں کو ووٹ دینے کا حق نہیں تھا۔ہندو ووٹر مسلمان کو کبھی ووٹ نہ دینا چنانچہ۔۔۔۔

ہندو اور مسلمان کی قربت کا عروج تحریک خلافت کے دوران دیکھا جاسکتا تھا لیکن جیسے ہی تحریک خلافت ختم ہوئی ہندوؤں میں مسلمان مخالف احساسات پھر ابھرنے لگے۔

نہرو رپورٹ نے ہندو ذہنیت کو اجاگر کردیا۔قائد نے ہندوؤں کی سازشوں کو بھانپ لیا۔

ہندوؤں نے کانگرس کی حکومت کو ہندوؤں کے حکومت کا اعلان کردیا اور مسلمانوں کو خوفزدہ کرنا شروع کردیا۔

سرکار کے اشارے پر (کانگریسی حکومت کے دور میں) ہندو غنڈوں نے مسلمانوں کو قتل کرنا اور ان کی جائیداد کو جلانا شروع کردیا۔ہندی اردو تنازع کے ساتھ ہندوؤں نے اور بہت سی مسلم مخالف تحریکیں شروع کردیں۔1877ء میں آریا سماج کا مدراس میں مچایا ہوا شورشرابہ واضح طور پر ہندو ذہنیت کا مظاہرہ تھا۔سرسید احمد خاں کو یقین ہوگیا کہ ہندو مسلمانوں کی تہذیب کے قیمتی اسباب کو تباہ کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ اپنی ذاتی شناخت کھودیں۔

ہندوؤں نے 1867ء میں اردو کو ہندی سے بدلنے کی مہم شروع کردی تھی۔سرسید کو اس کی بہت تکلیف تھی۔ہندو اردو کو تباہ کر کے مسلمانوں کی تہذیب اور کلچر کو تباہ کرنا چاہتے تھے۔ہندوؤں

کی اس دشمنی نے سرسید کو قائل کر دیا کہ ایک باعزت زندگی گزارنے کے لئے مسلمانوں کو ایک جدا قومیت کا دعویٰ کرنا چاہئے۔ انہوں نے سوچا کہ ہندوؤں سے مقابلہ کرنے کے لئے ضروری ہے کہ مسلمان مغربی تعلیم حاصل کریں۔

ہندوؤں کی دشمنی نے سرسید کو ایک الگ قومیت کا دعویٰ کرنے پر مجبور کر دیا۔

بنگال کی تقسیم کے بعد ہندو اور کانگرس کی دشمنی نے مسلمان رہنماؤں کو سیاسی پارٹی بنانے پر مجبور کر دیا۔ وہ مسلمانوں کے مفادات کے تحفظ کے لئے آواز اٹھانا چاہتے تھے اور انگریز حکومت تک اپنے احساسات پہنچانا چاہتے تھے۔

اس کے بعد ہندوؤں نے کھلے عام مسلمانوں کی مخالفت شروع کر دی۔ انہوں نے شدھی کی تحریک شروع کی جس کا مقصد مسلمانوں کو ہندو بنانا تھا۔ انہوں نے سنگھٹن تحریک بھی شروع کر دی جس کا مطلب ہندوؤں کو فوجی تربیت دے کر ضرورت کے وقت مسلمانوں کے خلاف طاقت استعمال کرنا تھا۔

کانگرس 1928ء میں برصغیر میں اپنے مستقبل کے پروگرام پر ایک رپورٹ شائع کی۔ اس رپورٹ کو نہرو رپورٹ کہا جاتا ہے۔ اس رپورٹ میں ہندوؤں کا ذہن واضح ہو گیا کہ وہ برصغیر پر ہندو راج نافذ کرنا چاہتے ہیں۔

ہندوؤں کی ہمیشہ سے خواہش تھی کہ مسلمانوں کو ایک قوم کے طور پر کچل دیا جائے۔ ہندوؤں کی طرف سے مسلم تہذیب اور کلچر کو مٹانے کی کئی کوششیں کی گئیں۔ ہندی اردو کا جھگڑا، شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں شرمناک ہندو ذہنیت کی روشن مثالیں ہیں۔

مسلم آبادی کو مسلم اقلیتی صوبوں میں ہندوؤں کے مظالم برداشت کرنے پڑے۔

(مسلمانوں کو) کو اپنے مذہب کے اظہار کی آزادی نہیں تھی۔

ہندو قوم پرستی مسلمانوں اور ان کے کلچر پر ٹھونسی جا رہی تھی۔

آل انڈیا کانگرس ایک خالص ہندو تنظیم میں بدل گئی۔

اگرچہ مسلمانوں نے پاکستان چھوڑ کر جانے والوں کو ہر طرح کی مدد فراہم کی، لیکن ہندوستان کے لوگوں نے مسلمانوں (رفیوجی) پر بہت مظالم کئے۔ انہوں نے مسلمانوں (مہاجروں) کو لانے والی بسوں، ٹرکوں اور ٹرینوں پر حملے کئے اور انہیں لوٹا اور قتل کیا۔

ہندو نے ''بندے ماترم'' کو قومی ترانے کا درجہ دے دیا۔ ان صوبوں کے حکومتوں نے احکامات جاری کر دیئے کہ ان کے ماتحت اسکولوں میں دن کے کام کی ابتداء اس گانے سے ہوگی۔ ان گانے کے الفاظ مسلمانوں کے جذبات کو نظر انداز کرتے تھے۔ مسلمان طلباء کو اسے گانے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ پھر انہوں نے اردو کی مخالفت شروع کر دی جبکہ کچھ صوبوں میں اس کا درجہ سرکاری زبان کا تھا۔ جلد ہی اسے ہندی سے بدل دیا گیا۔

کانگرس کے وزارتوں نے اقتدار میں آتے ہی مسلمانوں کو نکالنے کا سلسلہ شروع کر دیا اور مسلمانوں کے کلچرل اثاثوں کو شدید نقصان پہنچایا۔ اردو کو ختم کرنے کے لئے ہندی کو سرکاری زبان بنانے کی تیاریاں شروع کر دی گئیں۔ ''بندے ماترم'' کا قومی ترانے کے طور پر نفاذ کر دیا گیا۔ ہندوؤں کے ساتھ کاروباری اور تعلیمی معاملات میں ترجیحی سلوک کیا گیا اور مسلمانوں کے حقوق سلب کر لئے گئے۔

کانگرس کے مظالم نے مسلمانوں میں بے چینی پیدا کر دی اور وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو گئے کہ اگر انہوں نے ہندو راج کے خلاف کوئی مثبت قدم نہ اٹھایا تو ان کا مستقبل تاریک ہو جائے گا۔ چنانچہ انہوں نے اپنے اپنے اندرونی اختلافات کو ختم کر دیا اور مسلم لیگ کے جھنڈے تلے حرکت میں آنے لگے۔

ہندوؤں نے اس کے خلاف فوراً ردِ عمل کیا۔ ہندو پریس اور لیڈروں نے اس کی مخالفت کا بدترین مظاہرہ کیا۔ ہندوؤں نے انگریز حکمرانوں پر دباؤ ڈالا کہ نہ تو وہ پاکستان کا مطالبہ تسلیم کریں نہ ہی برصغیر کی تقسیم کسی بھی صورت میں تسلیم کریں۔

وہ (مہاجرین) پاکستان آئے۔ اپنے گھر، دوکانیں، کھیت ساز و سامان سب بھارت میں چھوڑ دیا۔ پاکستان آتے ہوئے راستے میں مہاجروں کی بڑی تعداد ہندوؤں اور سکھوں کے ہاتھوں قتل ہوئی۔ انہیں پاکستان کے سفر میں بہت مصیبتیں اٹھانی پڑیں لیکن وہ خوش تھے کہ انہیں ایک الگ ملک مل گیا جہاں ان کی آنے والی نسلیں ایک خوش حال زندگی گزاریں گی۔ اس وقت سکھوں اور ہندوؤں نے بھی پاکستان چھوڑ کر بھارت چلے گئے۔

کرپس مشن کے بعد کانگرس نے ہندوستان چھوڑ دو کا نعرہ لگایا۔ جس کا مطلب تھا کہ انگریز حکومت ہندوؤں کے حوالے کر کے چلے جائیں۔

1965ء کی جنگ کے بعد ہندوستان نے بنگال کے ہندوؤں کے ساتھ سازش کر کے بنگالیوں میں مغربی پاکستان کے خلاف نفرت پیدا کر دی اور آخرکار دسمبر 1971ء میں مشرقی پاکستان پر حملہ کر دیا جس کی وجہ سے مشرقی پاکستان مغربی پاکستان سے الگ ہو گیا۔

جنگ کی ستائش اور فوج

پاکستان کے وجود کے 55 سالوں میں سے 30 سال فوج نے حکومت کی ہے۔ اس کا ایک فطری نتیجہ یہ ہے کہ فوج معاشرے کا سب سے بڑا مفاد رکھنے والا گروپ بن گیا ہے جس کے بہت اثاثے ہیں۔ یہ اس ملک کے سب سے بڑے مالیاتی اور صنعتی اداروں کے علاوہ سب سے بڑی زمینوں کا مالک ہے۔ فوجی افسران ریٹائرڈ اور حاضر سروس حکومت کی اعلیٰ انتظامی آسامیوں پر ہر جگہ موجود نہیں جن میں سے کچھ بے حد منافع بخش ہیں۔ اس میں حیرت کی بات نہیں ہے کہ اس قابل رشک اعلیٰ حیثیت کا جواز فراہم کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس مقصد کے لئے استعمال کئے جانے والے بہت سے ذرائع میں سے ایک تعلیمی مواد بھی ہے۔ فوج ایک بہت پاکیزہ تصور تخلیق کیا گیا اور اس کے کارناموں کو معاشرے کے کسی دوسرے حصے کے کارناموں سے زیادہ بڑھا چڑھا کر پیش کیا گیا۔ اس کی مثالیں پہلے نصابی ہدایات اور پھر درسی کتابوں سے ذیل میں پیش کی جا رہی ہیں۔

نصابی ہدایات

نصابی دستاویزات (Curriculum Documents) میں نصاب بنانے اور درسی کتابیں لکھنے کے لئے مخصوص ہدایات بھی درج ہیں جو ایسے مواد کا تقاضہ کرتی ہیں جو جنگ، جنگجوئی اور فوج کو شاندار بناتا ہو۔ کچھ مثالیں درج ذیل ہیں:

* طالب علموں میں یہ احساس پیدا کرنا چاہئے کہ وہ ایک مسلم قوم کے فرد ہیں چنانچہ اسلامی روایات کے مطابق انہیں سچا، ایماندار، محب وطن اور جان قربان کرنے والا مجاہد ہونا چاہئے۔ (220)
* درسی کتابوں میں اسباق کے موضوعات

* پاکستان کی تحریک کے بارے میں کہانیاں، پاکستان کی اہم شخصیات، اور پاکستان کے شہداء۔
* جہاد پر آمادہ کرنے والی سادہ کہانیاں۔(221)
* مقاصد، مندرجات، عمل۔

عمل۔4۔ جہاد اور شہادت پر تقریریں کرنی۔(222) اہم شخصیات۔

مندرجات۔ محمد بن قاسم۔ محمود غزنوی۔(223)

* مندرجات

سیکھنے کا نتیجہ۔ مختصر لفظوں میں۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔

* نظریہ۔ جہاد۔(225)

موضوع: جہاد کی اہمیت

* نظریہ۔ جہاد

عمل۔ جہاد پر تقاریر

سیکھنے کا نتیجہ: 1956ء؟؟؟ 1965ء، 1971ء کی جنگوں کے حوالے سے بھارت کے کردار کا تعین۔

تعین: جہاد، مسلم تاریخ اور کلچر پر تقریر کرتے ہوئے ان کے جذبے کا تعین کرنا۔

* نظریہ: جہاد۔

مندرجات: محمد بن قاسم۔ محمود غزنوی۔

* قومی مقصد۔ طالب علموں میں یہ احساس پیدا کرنا کہ ملت اسلامیہ کے فرد ہیں۔ چنانچہ اسلام کی روایات کے مطابق انہیں ایک سچا، ایمان دار محب وطن، عوام کا خادم اور جانباز مجاہد ہونا چاہئے۔
* چوتھی کلاس کے لئے تجویز کردہ موضوع اور عنوانات

تاریخ اسلام۔ چار اسباق

ہیرو (شیر میسور۔ ٹیپو سلطان)

* پانچویں کلاس کے لئے تجویز کردہ موضوع اور عنوانات۔

تاریخ اسلام۔چار اسباق

ہیرو (سچا خواب، نور الدین زنگی)

مشہور خواتین (بہادر خاتون۔خولہ بنت ازد)

کہانیاں آٹھ اسباق لوک کہانیاں (مذہبی، اخلاق، اسلامی، سفر نامہ اور مہمات، جہاد)(230)

* نظریہ۔جہاد

ولولہ انگیز مقصد۔جہاد کا شوق(231)

* ولولہ انگیز مقصد۔جہاد۔شہادت(232)

* درسی کتب کے عنوانات۔

اسلام کی شخصیات: حضرت معاذ بن ابی وقاص (جنگ قادسیہ میں ان کی شجاعت کی کہانی) حضرت سلمان فارسی۔

نہ بھلائے جانے والے واقعات۔بدر کی متبرک جنگ

مشہور شخصیات۔مثلاً شاہ فیصل، جمال الدین افغانی، سلطان صلاح الدین ایوبی۔

* اسلام کی شخصیات۔حضرت خالد بن ولید۔(جنگ موتہ میں اسلامی مجاہدین اور کفار کی تعداد کا فرق) بے مثال سپہ سالار۔جذبہ جہاد۔نظم کی بہترین مثال۔

نہ بھولنے والے واقعات۔متبرک جنگ احد۔(235)

* نصابی کتابوں کے لئے تفصیلی تجاویز۔کلاس ششم، اختیاری زبان۔قومی شہداء(236) جہاد کی برکتوں سے آگاہ ہو۔(237)

نصابی کتب

ان ہدایات کے جواب میں نصابی کتب میں (1) تمام فوجی ہیرو (2) کسی ایک خاص لڑائی کا ذکر جس میں ہیرو لڑے ہوں (3) اسلامی تاریخ سے شاندار فتح اور فاتحین کا بیان (4) جہاد کے لئے آمادہ کرنے والی نظمیں۔نصابی کتابوں میں سے کچھ ابواب کے عنوانات درج ذیل ہیں:

* تیسری درسی کتاب۔اسلام آباد اور وفاقی ایریا کے لئے۔وزارت تعلیم شعبہ نصاب۔اسلام

آباد۔

بہادر سپاہی۔لانس نائیک نیک محمد محفوظ،نشان حیدر

* اردو۔کلاس چہارم۔پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ۔لاہور۔مارچ 2002

میرا وطن۔ایک حب الوطنی پر مبنی نظم۔میرا فوجی جوان۔جراتوں کے نشان۔میرا اک سپاہی ہے خیبر شکن۔

اگلا مورچہ۔سرور محمد حسین نشانِ حیدر کے بارے میں۔

غزوہ بدر۔

* اردو۔کلاس ششم۔پنجاب ٹیکسٹ بورڈ۔لاہور مارچ 2002

دو کمسن مجاہد۔غزوہ بدر کی ایک کہانی۔

میجر طفیل محمد شہید،نشان حیدر

اٹھ مجاہدِ وطن۔ایک نظم۔

حضرت سعد بن ابی وقاص۔اسلام کی ابتدائی تاریخ کے ایک سپہ سالار۔ایران کے فاتح۔

* اردو کلاس ہفتم۔پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ۔لاہور۔مارچ 2002

حضرت خالد بن ولید۔اسلام کی ابتدائی تاریخ کے ایک سپہ سالار۔غزوہ احد۔

راجا محمد سرور۔نشان حیدر

عزم و شجاعت کے پیکر۔لانس نائیک اول حسین کے بارے میں۔

اسیر۔اسلام کی ابتدائی تاریخ کی ایک جنگ کی کہانی۔

* اردو۔کلاس ہشتم۔پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ۔لاہور۔مارچ 2002

نشانِ حیدر۔تمام نشانِ حیدر حاصل کرنے والوں کے بارے میں۔

شہیدِ کربلا۔

دشمن ہواباز۔

درسی کتابوں کے بارے میں کچھ خاص مشاہدات بھی درج ذیل ہیں۔

سوشل سٹڈیز۔کلاس I، پاکستان ٹیکسٹ بک ڈپو۔مصنف۔محمد طارق ملک۔پاک پبلشرز۔اردو بازار لاہور۔

اس کتاب کی جلد پر فوجی اہمیت کی چیزیں دکھائی گئی ہیں۔ میزائل، چاغی کی پہاڑیاں اور زیر تربیت فوجی۔

سوشل سٹڈیز کلاس iv پاکستان ٹیکسٹ بک ڈپو۔ لاہور۔

مصنف۔ محمد طارق ملک۔ پاک پبلشرز۔ اردو بازار۔ لاہور۔

صفحہ۔ 81۔ جنگ کی تصاویر اور لڑائی کو نمایاں کیا گیا ہے۔

صفحہ۔ 84۔ جنگ کی تصویر اور عسکریت۔

صفحہ۔ 85۔ دشمن کو للکار کر دفائی خرچوں کو حق بجانب ثابت کیا ہے۔

صفحہ۔ 87۔ جنگ کی توصیف۔ عسکریت کی یہ کہہ کر ہمت افزائی کی گئی ہے کہ ہم ہر وقت لڑنے کے لئے تیار ہیں۔

صفحہ۔ 107۔ جنگ کی تصویر۔

صفحہ۔ 112-113۔ بھارت اور ہندو دونوں برے ہیں اور تمام جنگیں انہوں نے شروع کی ہیں۔ جنگ کی تصاویر۔ یہ خیال کہ مسلمان نے کتنی بہادری سے انہیں شکست دی۔ جنگ کی توصیف۔

سوشل سٹڈیز کلاس vii۔ پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ۔ لاہور۔ جنوری 2002

صفحہ۔ 22۔ جنگ اور توسیع پسندی کی ہمت افزائی۔ اپنی فتوحات کا دائرہ وسیع کرو۔

صفحہ۔ 28۔ جنگ اور فتوحات کی توصیف۔

سوکس کلاس IX اور X پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ۔ لاہور۔ مارچ 2001

صفحہ۔ 114۔ مشرقی پاکستان میں فوج کے کردار کی توصیف۔

سوکس آف پاکستان۔ انٹرمیڈیٹ کلاسیں۔ مصنف۔ مظہر الحق۔ چوتھا ایڈیشن 2000ء بک لینڈ۔

صفحہ۔ 218۔ ملک کے دفاع کو شہریوں کی بنیادی ذمہ داری بتایا گیا ہے۔

صفحہ۔ 240، 241۔ اس میں کچھ لائنیں جدید ہتھیاروں اور دفاعی خرچوں کو حق بجانب قرار دیتی ہیں۔

صفحہ 257۔ 1981ء کے مکہ ڈکلریشن پر بحث کی گئی ہے اور جہاد کو پہلا اصول تسلیم کیا گیا ہے۔

صفحہ۔234۔قومی دفاع کو سب سے بڑا مقصد ظاہر کیا گیا ہے اور اس کے لئے ہندوستان دشمن مبالغہ آرائی کی گئی ہے۔

طلباء کو جہاد اور شہادت کا راستہ اختیار کرنے کی تاکید۔

جہاد اور شہادت کے موضوعات 1979ء سے پہلے اور بعد کے تعلیمی مندرجات میں پہچانے جا سکتے ہیں۔اسلامائزیشن سے پہلے کے دور میں نصاب اور درسی کتابوں میں ان چیزوں کا ذکر نہیں تھا اور 1979ء کے بعد کا نصاب اور درسی کتابیں کھل کر جہاد اور شہادت کی مدح خوانی کر رہی ہیں اور طالب علموں کو مجاہد اور شہید بننے پر اکسا رہی ہیں۔مثلاً مندرجہ ذیل مثالوں میں دیکھئے۔

سیکھنے کے نتائج: زندگی کے ہر شعبے میں جہاد کی اہمیت کو پہچاننا۔(238)

سیکھے کے نتائج: جہاد کی برکتوں سے آگاہ ہو۔(239)

جہاد کی برکتوں سے آگاہ ہو اور اس کے دل میں جہاد کی تڑپ پیدا کرے۔

نظریہ: جہاد۔ولولہ انگیز مقصد۔جہاد کی تمنا۔

جہاد کی تمنا اور محبت ،تبلیغ جہاد،شہادت ،قربانی ،غازی ،شہید، جہاد کے لئے آمادہ کرنے والی سادی کہانیاں۔

عملی سرگرمی: جہاد اور شہادت پر تقریریں کرنا۔

جہاد پر تقریریں کرنا۔

جانچ: جہاد، مسلم تاریخ اور کلچر پر تقریر کرتے ہوئے ان کے جذبے کا اندازہ لگانا۔(246)

نظریہ: جہاد ،امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ۔(247)

جہاد کی اہمیت

ولولہ انگیز مقصد۔نظریہ پاکستان کے تصورات، مسلم امہ اور جہاد۔(249)

کہانیاں۔آٹھ اسباق۔لوک کہانیاں (مذہبی ،اخلاقی ،اسلامی سفرنامے اور مہم، جہاد)(250)

❁

سیکولرازم کی سیاست اور مذہبی رواداری کی بحالی

اسیش نندی/ترجمہ:ظہور چوہدری

اسیش نندی ممتاز بھارتی دانشور ہیں۔زیرِنظر مضمون میں انہوں نے ہندوستان کے حوالے سے سیکولرازم اور مذہبی رواداری کا جائزہ لیا ہے لیکن ان کا تجزیہ بیک وقت جنوبی ایشیا، بالخصوص پاکستان کے حالات پر بھی اسی طرح بھرپور ہے۔مضمون میں بعض اصلاحات مثلاً ماڈل، کلچر، سیکولرازم، مڈل کلاس وغیرہ کا ترجمہ نہیں کیا گیا کیونکہ یہ الفاظ اب اردو زبان میں عام مستعمل ہیں۔(مترجم)

1- عقیدہ،نظریہ اور ذات

تیسری دنیا میں علوم مابعد نوآبادیاتی نظام کا ایک خاص پہلو یہ ہے کہ یہ سرمایہ داری کی مختلف صورتوں کی ایک خاص حالت ہیں۔ایسی سرمایہ داری کے تحت ایک نظریاتی ریاست پر بعض اوقات، مغرب میں تراشیدہ کسی نظریے کو اس قدر حاوی کردیا جاتا ہے کہ اصل ریاست ہماری آگاہی سے غائب ہو جاتی ہے۔دانشور ذہانت، IQ اور زبانی کلامی ثقافت، بنیادی ثقافت بن جاتی ہے۔مظلوم طبقے پرولتاری ہو جاتے ہیں اور سماجی تبدیلی، ترقی بن جاتی ہے۔کچھ عرصے کے بعد لوگ یہ بھول جاتے ہیں کہ IQ، ذہانت کا محض خام پیمانہ ہے اور کسی دن کوئی اور شخص اس کے جانچنے کا کوئی اور طریقہ ایجاد کرسکتا ہے اور یہ کہ سماجی تبدیلی ترقی سے شروع نہیں ہوتی اور نہ ہی

اسے روکا جاسکتا ہے خواہ ترقی کا نظریہ قدرتی یا غیر قدرتی طور پر اپنی موت آپ مرجائے۔
آئندہ صفحات میں میں جنوبی ایشیا میں عوامی تشویش کی ایک معروف حاکمیت سے بحالی کا سیاسی پیش لفظ پیش کرنا چاہتا ہوں جو کہ فرقہ واریت اور بالخصوص مذہبی رواداری سے متعلق ہے۔ ان الفاظ کو سیکولرازم کی لُغت پر قابض، مغرب زدہ دانشوروں اور درمیانے طبقے نے اُن لوگوں نے بہت مقبولِ عام کر دیا ہے جو دُنیا کے اس خطے میں قوم پرست ریاستوں کی غالب زبان کے عادی بن چکے ہیں۔ یہ زبان جو کبھی انسانی حاکمیت اور مذہبی رواداری کے لئے مثبت کردار ادا کرتی تھی اب تیزی سے جنوبی ایشیا کے جدید دانشوروں اور درمیانی طبقوں کے لئے ایک ڈھال بنتی جارہی ہے اور اس کی نئی شکل مذہبی تشدد ہے۔ یہ وہ شکلیں ہیں جن میں ریاست، میڈیا، قومی سلامتی کے نظریات، ترقی اور جدیدیت کو موجودہ دور کے دانشور ہوا دیتے ہیں اور مڈل کلاس ایک اہم کردار ادا کرتی ہے۔ مجھے یہاں، پہلے چار رجحانات کا ذکر کرنا پڑے گا جو کہ موجودہ صدی میں، بالخصوص جنوبی ایشیا میں واضح طور پر نمایاں ہیں:
جنوبی ایشیا کے مذاہب، دو حصوں میں منقسم ہیں یعنی عقائد اور نظریات۔ یہ دونوں غیر موزوں اصلاحات ہیں لیکن میں نے انہیں اپنے نقطہ نظر سے مخصوص نجی معنوں میں استعمال کیا ہے۔ عقیدے سے میرا مطلب ایک طرزِ زندگی اور ایک روایت ہے جو کہ تعریف کے طور پر ''غیر واحد'' اور عملی طور پر ''جمع'' ہے۔ میں نے تعریف کے لحاظ سے یوں کہا ہے کیونکہ ایک مذہب جغرافیائی اور ثقافتی لحاظ سے کسی چھوٹے سے علاقے تک محدود نہ ہوگا۔ اس کا ایک اپنا طرزِ زندگی ہوگا۔ بعد میں تاثراتی طور پر وہ کئی طرز ہائے زندگی کا مجموعہ بن جائے گا جو کہ ایک عام عقیدے سے منسلک ہوں گے۔ ذرا ایرانی اور انڈونیشیائی اسلام پر نظر ڈالیں تو پتہ چلے گا کہ دو ثقافتوں نے ایک عقیدے کو تقسیم کر دیا ہے۔ اسلام کی یہ دونوں صورتیں تعلق کے لحاظ سے ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں۔
نظریئے سے میری مراد یہ ہے کہ مذہب، آبادیوں کے ایک نیم فوجی، قومی یا غیر قومی شناخت کنندہ کے طور پر کام کرے یا غیر مذہبی، سماجی، معاشرتی مفادات کی حفاظت کرے۔ ایسے مذاہب بطور نظریات کے، عام طور پر اپنے ماننے والوں کے طرزِ زندگی سے زیادہ، متعدد نصابوں کی پہچان بن جاتے ہیں اور آخر کار مذہب کی مخصوص حالتوں کی شناخت کا باعث بنتے ہیں۔

عقائد کا یہ نصاب تاثراتی طور پر منظم عملی تعریف مہیا کرتا ہے۔

جدید ریاست، عقائد کے بجائے ہمیشہ مذہبی نظریات سے معاملہ کرنے کو ترجیح دیتی ہے یہ مذہب کی دونوں صورتوں سے آگاہی ہوتی ہے لیکن اس میں زندگی کے طور طریق کو زیادہ وقعت دی جاتی ہے چنانچہ اس کا انتظام و انصرام مشکل ہوتا ہے حالانکہ یہ عقائد ہی ہیں جو روایتی طور پر زیادہ لچکدار اور روشن خیال ہوتے ہیں۔ یہ مذہب بطور عقیدہ ہی ہے جس نے دو لاکھ ہندوستانیوں کو مجبور کیا تھا کہ وہ اپنے آپ کو گجرات کی 1911 کی مردم شماری میں ''مسلمان ہندو'' قرار دیں اور یہ عقیدے کی آزادی ہی تھی جس نے ''مول سلام گراسیا'' راجپوتوں کو روایتی طور پر اپنے قبیلے کے ہر فرد کے لئے دو نام رکھنے پر تیار کیا یعنی ایک ہندو اور ایک مسلمان (1) جبکہ دوسری طرف مذہب ''بطور نظریہ'' نے پنجابی بولنے والے ہندوؤں کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ ہندی کو اپنی مادری زبان کہیں۔ اس طرح ایک نئی اقلیت کی تخلیق کے بیج بونے اور سکھ مت اور ہندو مت میں فرق گہرا کرنے میں پیش رفت ہوئی۔ اسی طرح اسی نظریئے نے جماعتِ اسلامی کو ایک ہتھیار فراہم کیا جس کے باعث اس نے برصغیر میں اجتماعی اور روایتی اسلام سے رُوگردانی اور سرکاری مذہب اور روزمرہ زندگی کے درمیان لاتعلقی کو تخلیق کیا۔

دوسرے، لگ بھگ دو صدیوں سے ایک اور رجحان پیدا ہوا ہے کہ علاقوں کے پرانے عقائد کا جائزہ، روایتی عیسائی اینگلیکن اور اس کے متعدد فرقوں کے ذریعے لیا جائے۔ جیسا کہ ''مردانہ عیسائیت'' جس کا واسطہ 19 ویں صدی کے مشنریوں جوشوا مارش مین اور ولیم کیری وغیرہ سے رہا ہے یا پھر اس کے عکس کا جائزہ، جس کا پرچار فریڈرک اینگلز اور تھامس ہکسلے نے پرزور طریقے سے کیا تھا۔ چونکہ عقائد کی پرکھ کے لئے یورپ نواز طریقہ کار کا تعلق علاقے میں نوآبادیاتی ریاستوں کی غالب ثقافت سے تھا اس کی وجہ سے کئی جہتیں متعین ہوگئیں یعنی مرکز بمقابلہ علاقائیت، راسخ العقیدگی بمقابلہ انتشار، تہذیب بمقابلہ جہالت اور عظیم روایات بمقابلہ مقامی ثقافت یا چھوٹی ثقافتیں۔ یہ بھی اسی کہانی کا حصہ ہے کہ ایک بار ریاست کے نوآبادیاتی تصور کو اس علاقے کے معاشروں نے قومیت کے نظریے کے تحت جذب کر لیا اور مغربی نظریات و امورِ ریاست کے اعمال کے زیر اثر، ریاستوں نے اسی تہذیبی مشن کے تحت غلبہ حاصل کر لیا جیسا کبھی نوآبادیاتی ریاستوں نے کیا تھا۔ (2)

تیسرے، سیکولرازم کا نظریہ جسے 19 ویں صدی میں یورپ سے جنوبی ایشیا میں درآمد کیا گیا،اس نے مڈل کلاس کی ثقافت اور جنوبی ایشیا کے ریاستی حلقوں میں بے حد طاقت حاصل کر لی ہے۔ یہ امر باعث اطمینان ہے کہ اس کا تعلق ''مذہب بطور نظریہ'' سے ہے۔ سیکولرازم کا ثقافتوں سے تعلق کم ہے۔ تعریفی طور پر یہ نسل پرستی کے خلاف ہے تا آنکہ ثقافتیں اور ان کے باسی جدید قومی ریاست کی مکمل طور پر اطاعت نہ کر لیں یا جدید طرزِ زندگی کو اختیار نہ کر لیں۔ ''بنیاد پرست سیکولر اصحاب'' اس بات پر یقین نہیں رکھتے کہ مذہب، مختلف عقائد یا طرز ہائے زندگی کو اپنے متعینہ اصولوں سے کیونکر جوڑ سکتا ہے؟ ایسے سیکولر لوگ ''مذہب بطور نظریہ'' کی سوچ کو جدید امورِ ریاست کے خلاف سمجھتے ہیں وہ مذہب کو بطور ''عقیدہ'' ماننے میں بھی پریشانی محسوس کرتے ہیں کیونکہ مذاہب کے تحمل اور رواداری کے اپنے اصول ہوتے ہیں۔ ان اصولوں سے ریاست اور مڈل کلاس دانشوروں کے اُس مصالحانہ کردار کی بھی نفی ہوتی ہے جو انہیں مختلف مذاہب اور طبقات میں حاصل ہوتا ہے ایسا اختلاف، متنازعہ مفادات اور فلسفیانہ طرز فکر کی بجائے سماجی اور اقتصادی طور پر ہوتا ہے جنوبی ایشیا کی مغرب زدہ مڈل کلاس اور تعلیم یافتہ طبقے اسے ''سماجی و اقتصادی تصادم'' کہنا پسند کرتے ہیں اور اسی کو نسلی تشدد کا منبع تسلیم کرتے ہیں۔

چوتھے، سیکولرازم کا درآمد شدہ نظریہ بتدریج غیر مطابقتی ہوتا جا رہا ہے اور یہ بہت سی جنوب ایشیائی ثقافتوں سے میل نہیں کھاتا۔ یہ ''خودداری'' کے جدید تصور کی بھی نفی کرتا ہے جسے کچھ مذہب اور کچھ مقامی روایات سے اخذ کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس ''مذہب بطور نظریہ'' باہمی خصوصی مذہبی شناختوں کے لئے فضا کو سازگار بناتا ہے اور یہ ''خودداری'' کے تصور سے بھی زیادہ قریب ہے۔ ایسی انفرادیت، جنوب ایشیائی معاشروں میں تیزی سے پھیل رہی ہے اور اس لحاظ سے ''خودداری'' کی زیادہ واضح تعریف وہاں ابھر کر سامنے آ رہی ہے۔ اسے سیکولرازم کی ''ضمنی پیداوار'' بھی کہا جا سکتا ہے۔ (3) مدن (1987) سیکولرازم کو ''تحفہ عیسائیت'' قرار دیتا ہے جو ازمنہ وسطیٰ کی یورپی عیسائیت نے دنیا کے اِس خطے کو عطا کیا ہے۔

ان چار طریقہ ہائے کار کے تناظر میں، اب میں ہندوستانی سیکولرازم کی حدود اور مقاصد پر بحث کروں گا اور اس کے نسلی تشدد کی نئی صورت سے تعلق پر بھی بات کروں گا:

2- سیکولرازم کی تعریف

میں یہاں یہ بات واضح کردوں کہ میں سیکولر نہیں ہوں بلکہ مجھے سیکولر مخالف کہا جاسکتا ہے مجھے اس بات کا یقین ہے کہ سیکولر ازم کا نظریہ سیاست کم وبیش ختم ہو چکا ہے اور اب ہمیں ایک مختلف نظریے پر کام کرنا ہوگا جو پہلے ہی سے ہندوستانی سیاسی کلچر کی سرحدوں پر موجود ہے۔ جب میں سیکولر ازم کے نظریے اور سیاست کے خاتمے کی بات کرتا ہوں تو میرے ذہن میں لفظ ''سیکولرازم'' کے معیاری انگریزی معنی ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ جدید ہندوستان بلکہ پورے جنوبی ایشیا میں اس کے دو معنی ہیں۔ ان میں سے ایک معنی کو تو آپ آسانی سے کسی بھی لُغت میں تلاش کرسکتے ہیں لیکن دوسرے کو تلاش کرنے میں دشواری ہوگی کیونکہ اس کا ایک اپنا غیر معیاری اور مقامی مطلب ہے اور یہ مطلب ایک خاص ہندوستانی اور جنوب ایشیائی نوعیت کا ہے اگر چہ اس میں ایک مغربی پہلو بھی موجود ہے لیکن یہ مغربی طرز اب کم از کم یہاں کی مڈل کلاس میں غیر مقبول ہورہا ہے۔

پہلا مطلب تو اس وقت واضح ہوجاتا ہے جب لوگ تاریخ یا معاشیات میں سیکولر رجحان کی بات کرتے ہیں یا جب وہ ایک ریاست کو سیکولر کرنے کے لئے کہتے ہیں۔ گزشتہ تین صدیوں سے انگریزی دان مغرب میں لفظ ''سیکولر'' کے یہی معنی مستعمل ہیں۔ یہ سیکولر ازم عوامی زندگی کے اس حصے میں اپنا مقام بناتا ہے جہاں مذہب کا عمل دخل نہیں یا پھر یہ کسی شخص کا نجی معاملہ ہوتا ہے۔ کوئی بھی شخص اپنے گھر یا اپنی عبادت گاہ میں ایک اچھا ہندو یا مسلمان ہوسکتا ہے لیکن جب وہ عوامی زندگی میں داخل ہوتا ہے تو توقع کی جاتی ہے کہ وہ اپنے عقیدے کو الگ تھلگ رکھ دے گا۔

سیکولر ازم کا یہ نظریہ ایسے نعروں سے منسلک ہے ''ہم پہلے ہندوستانی ہیں، بعد میں ہندو یا سکھ ہیں'' وغیرہ وغیرہ۔ نظریے میں الجھنے سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ ریاستی امور کو چلانا ایک سائنس ہے جو کہ لازمی طور پر ایک عالمگیر معاملہ ہے اور یہ کہ مذہب، سائنس کے یقینی نظریے سے متصادم ہے اور یوں کسی بھی جدید نظام کے لئے ایک مخفی اور کھلا خطرہ ہے۔

اس کے برعکس، سیکولر ازم کا غیر مغربی مفہوم ''تمام مذاہب کے لئے یکساں توقیر'' کے نظریے کے گرد گھومتا ہے۔ یہ ایک عوامی تاثر ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب عوام کی زندگی کو

مذہب سے آزاد رکھا یا نہ رکھا جائے تو بھی اس بات کی گنجائش ہونا چاہئے کہ مذہبی روایات، مذہب اور سیکولرازم میں بات چیت جاری رہے۔ حال ہی میں علی اختر خان نے اس بات کی جانب توجہ مبذول کرائی ہے کہ جارج جیکب ہولی اوک (جس نے 1850ء میں لفظ سیکولرازم جاری کیا تھا) نے بھی ایسے ہی سیکولرازم کی وکالت کی ہے جس میں مذہب موجود رہے یعنی ایسا سیکولرازم جو مختلف مکتبہ ہائے فکر اور باہمی اشتراک پر زور دے۔ اس کے ہم عصر جوزف بریڈلاف نے البتہ ایسے سیکولرازم پر زور دیا جس میں مذہب کو مسترد کیا اور سائنس کو دیوی کا درجہ دیا ہے۔(4) بہت سے قدامت پسند ہندوستانیوں (جنھوں نے پروفیسر میکس ویبر کو رُلا دیا تھا) اور جو نوآبادیاتی نظام کے پروردہ اور سیاسی و ثقافتی طاقتوں کے فرستادہ ہیں غیر دانشمندانہ طور پر اس کے ''غیر وحدانی'' مفہوم کا انتخاب کرتے ہیں اور یہاں کے مغرب زدہ دانشور بھی عوامی حلقوں سے مذہب کے یکسر خاتمے پر زور دیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اول الذکر مطلب زیادہ تر ہندوستانیوں کے نظریات سے زیادہ قریب تر ہے۔ اس مفہوم نے ملک کے مغرب زدہ دانشوروں کو ہمیشہ پریشان رکھا ہے۔ وہ سیکولرازم کے ایسے مفہوم کو ''تحریف شدہ'' تصور کرتے ہیں اور سچے سیکولرازم کا مخالف جانتے ہیں۔ اس حقیقت کے باوجود کہ گاندھی جی (جو مذہبی رواداری کے ایک حتمی نشان اور جدید ہندوستانی ہیں) کے ذہن میں سیکولرازم کی یہی ''تحریف شدہ'' تعریف تھی، یہ دانشور اپنی بات پر ڈٹے ہوئے ہیں۔ پھر جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ مذہب اور سیاست کو الگ الگ رکھا جا سکتا ہے، وہ نہ تو مذہب کو سمجھتے ہیں اور نہ ہی سیاست کو۔ اس کے علاوہ اس کے درست اور سائنسی مفہوم نے ہی اب تک ہندوستان کی مڈل کلاس، عوامی شعور، عوام اور سیاستدانوں پر گہرے اثرات رقم کئے ہیں۔ خطرناک بات یہ ہے کہ اس مفہوم کی حمایت ہندوستان کے جدید کاری کے تیز ترین طریقہ کار کی جانب سے ہو رہی ہے۔ نتیجتاً ہندوستانی قومی ریاست کے نظریے اور سیکولرازم کے درمیان اب ایک واضح اختلاف نظر آتا ہے۔ ماہرِ عمرانیات امتیاز احمد ایسے ''پریشان حال اور خوفزدہ سیکولرازم'' کو ہندوستانی اشرافیہ کا نیا ''آزادرو نظام'' قرار دیتے ہیں۔(5) اسی بات سے پیوستہ ایک چیز اور ہے کہ جنوب ایشیائی لوگوں کو سیکولرازم کے سائنسی اور مغربی مفہوم کا زیادہ ادراک ہے۔ اب ہم برصغیر میں اسی مفہوم کی روشنی میں سیاستدانوں کے چار درجات کا تذکرہ کریں گے:

سب سے اوپر وہ ہیں جو نہ تو عوام اور نہ ہی انفرادیت میں یقین رکھتے ہیں انہیں سائنس

سے بہرہ ور اور روشن خیال تصور کیا جاتا ہے اور یہ توقع بھی کی جاتی ہے کہ وہ نہ صرف اس معاشرے پر حکمرانی کریں گے بلکہ اس کے سیاسی کلچر کو بھی متاثر کریں گے۔ اس کی واضح مثال پنڈت جواہر لال نہرو کی ہے۔ اگرچہ اب ہمیں بڑی پریشانی سے یہ بتایا جاتا ہے کہ وہ وہ ''فلکیات اور تنتر'' میں بھی اعتقاد رکھتے تھے لیکن نہرو کا تعلق اس طبقے سے تھا جو اپنے مذہبی عقائد اور نسلی ماخذوں پر بہت کم شرمسار ہوتے ہیں۔ ہندوستانی مڈل کلاس کی باہمی رضامندی سے نہرو نے 20 ویں صدی کے شہریوں اور ہندوستانیوں کے لئے ایک مکمل ماڈل پیش کیا۔ یہ ''نہروی'' نمونہ ہی ہے جس نے ایک سابقہ سفارت کار کو مجبور کیا کہ وہ بھارت کے ایک بڑے قومی اخبار کو درج ذیل خوبصورت خط تحریر کرے:

''ایم وی کامتھ پوچھتے ہیں کہ ہم ''ہندوستانی'' کو کہاں پر تلاش کریں؟ میرے عزیز دوست اور ساتھی آنجہانی سفارت کار ایم آر اے بیگ کہا کرتے تھے، میاں تم نہیں دیکھتے کہ ''ہندوستانی'' صرف ہم ''کالے'' ہی تو ہیں۔ تیس برس پیشتر ایسا کہنا بڑا عجیب لگتا تھا البتہ اس بیان کی صداقت ان سالوں میں بڑھ کر مزید واضح ہوگئی ہے۔''(6)

اس سیڑھی کے دوسرے پائے پر وہ لوگ ہیں جو عوام میں اپنے مذہبی ہونے کو ظاہر نہیں کرتے حالانکہ نجی طور پر وہ عقائد رکھتے ہیں۔ اندرا گاندھی سے بڑھ کر کوئی اور مثال اس ضمن میں نہیں دی جا سکتی۔ وہ عام زندگی میں لامذہب تھیں اور خبردار کئے جانے کے باوجود اپنے ایک سکھ محافظ کے ہاتھوں قتل ہوئیں لیکن اپنی نجی زندگی میں وہ ایک راسخ العقیدہ ہندو تھیں اور انہوں نے کم و بیش 71 یاترائیں کیں۔ اندرا گاندھی کے یہ دونوں پہلو حقیقی تھے۔ اس خطے کے دیگر حکمرانوں میں ایوب خان، لال بہادر شاستری اور شیخ مجیب الرحمان بھی اسی طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاہم جنوبی ایشیا کے مغرب زدہ دانشوروں نے مذہبی اور نسلی رواداری کے ان نمونوں سے لاتعلقی ہی ظاہر کی ہے۔

تیسرے پائے کے لوگ وہ ہیں جو عوام میں تو مذہبی ہوتے ہیں لیکن اپنی نجی زندگیوں میں اس کے الٹ ہوتے ہیں۔ بظاہر یہ بڑا عجیب و غریب طبقہ معلوم ہوتا ہے لیکن ایک یا دو مثالوں سے اس بات کی صراحت ہو جائے گی۔ برصغیر میں میرے نزدیک اس کی سب سے بڑی مثال محمد علی جناح ہیں جو اپنی نجی زندگی میں ''لاادری'' (Agnostic) تھے لیکن عوامی سطح پر انہوں نے ''اسلام''

کا جھنڈا کامیابی سے سنبھالا۔ دوسری مثال ڈی۔وی ساورکر کی ہے جو نجی زندگی میں ملحد تھے لیکن ان کے سیاسی نظریے کی اساس ہندومت پر قائم تھی۔ ایسے اشخاص خطرناک بھی ہو سکتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک مذہب ایک سیاسی ہتھیار ہوتا ہے یا پھر ایک ایسا ذریعہ جس سے وہ اپنی اور اپنے طبقے کی ثقافتی غیر موزونیت کے خلاف جنگ لڑ رہے ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک مذہب، پارسائی کا معاملہ نہیں ہوتا۔ نجی طور پر عقیدے سے ان کا انکار دراصل وہ ''سیکولر غیر تحفظات'' ہوتے ہیں جو اس شدت کی گہرائی کو ناپ نہیں سکتے جسے جناح یا ساورکر نے سیاسی ہتھیار کے طور پر استعمال کیا۔ دوسری جانب ان کا ''عوامی عقیدہ'' مذہب کے ماننے والوں کی مخالفت نہیں کر سکتا کیونکہ عام لوگ اپنے ہیروؤں سے کسی ایسی بات کی توقع نہیں رکھتے۔ اکثر ایسے ہیرو، ان کے عقائد کے کلاسیکی حصوں کی انگیخت کرتے ہیں تاکہ ان کی موجودہ زندگی کو ان کے عقائد سے مربوط کرنے میں حاشیہ آرائی کریں یا مبالغے سے کام لیں۔ ایسا کرنے والوں کا مقصد اپنے ہم عقیدہ لوگوں میں اس طرح یک رنگی پیدا کرنا ہوتا ہے کہ وہ کسی خاص سیاسی شکل میں آ جائیں۔

سب سے آخر میں وہ لوگ آتے ہیں جو کہ عوامی اور نجی سطحوں پر مذہبی ہوتے ہیں اس کی سب سے بہترین اور بدترین مثال گاندھی جی کی ہے جو ان دونوں سطحوں پر مذہبی تھے اور انہوں نے ان عقائد کا مظاہرہ اپنی سیاست میں واضح طور پر کیا۔ اس طبقے کی اپنی خوبیاں اور خامیاں ہیں۔ آپ کہہ سکتے ہیں کہ اس گروپ کی خوبیوں میں گاندھی جی اور خامیوں میں آیت اللہ خمینی (ایران) کی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ یا پھر پنجاب میں جرنیل سنگھ بھنڈرانوالہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ان لوگوں نے مذہب کے نام پر اپنے اپنے طبقات کو یکجا کرنے کی آخری دم تک کوشش کی۔ آج سے 50 سال قبل چوہدری رحمت علی ہر جمعے کو کیمبرج میں کنگ کالج کے دروازے پر کھڑے ہو کر کسی سٹریٹ ہاکر کی طرح آواز لگایا کرتے تھے ''آؤ اور پاکستان خرید لو۔۔۔ یعنی میرا وہ پمفلٹ جس نے زمین کو ہلا کر رکھ دیا ہے۔'' (7)

درج بالا یہ چاروں طبقات، زیادہ واضح نہیں ہیں اور اکثر ایک شخص ایک سے دوسرے طبقے میں آتا جاتا رہتا ہے چنانچہ راہی معصوم رضا (جو ہندوستانی فلموں کے کہانی کار بھی ہیں اور تبدیلی قلب کے ماہر بھی) وہ دونوں شعبوں میں باآسانی سرایت کر جاتے ہیں، لکھتے ہیں ''یہ بابری مسجد اور رام جنم بھومی مندر دونوں مسمار کر دینا چاہئیں۔ ہم بطور ہندوستانی، بابری مسجد اور رام جنم بھومی

مندر میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتے۔ بطور سیکولر ہونے کے ہمیں مذہبی جنونیوں کو ختم کر دینا چاہئے۔۔۔"(8) اور یہی رضا صرف دس ماہ پہلے اسی جوش و جذبے سے کہتے ہیں۔ "میں راہی معصوم رضا ولد سید بشیر حسن عابدی مرحوم، ایک مسلمان ہوں اور پیغمبر اسلام (صلعم) کی براہِ راست اولاد میں سے ہوں، مسٹر زیڈ۔ اے انصاری کی مذمت کرتا ہوں کہ جو انہوں نے پارلیمنٹ میں ایک غیر اسلامی اور مسلم مخالف تقریر کی ہے۔ قرآن میں کہیں نہیں لکھا کہ ایک مسلمان کو چار بیویاں کرنا چاہئیں۔"(9)

میں اس مسئلے میں الجھنا نہیں چاہتا البتہ اتنا اضافہ ضرور کرنا چاہوں گا کہ ہندوستان میں ہم اس جدید درجہ بندی اور سیاسی زندگی کے متعلق ہمیشہ سے فکرمند ہی رہے ہیں اس لئے کہ ہم جانتے ہیں کہ گاندھی جی پر بھی جب یہ درجہ بندی عائد کی جاتی ہے تو وہ بھی اس معیار پر پورا نہیں اترتے۔

خوش قسمتی سے بعض جدید ہندوستانیوں کے لئے یہ پریشانی حل انگیز ہے۔ کیونکہ یہ درجہ بندیاں آج کے دور میں درست طریقے پر کام نہیں کر رہیں۔ اس وجہ سے سیاست میں نہ تو مذہب اور نسل کا خاتمہ ہوا ہے اور نہ ہی عظیم تر مذہبی اور نسلی رواداری کا مظاہرہ کیا گیا ہے ایسا صرف ہمارے ساتھ ہی نہیں ہوا بلکہ ہر اس معاشرے کے ساتھ ہوا ہے جس نے مختلف اوقات میں ہندوستان کو سیکولرازم کا ایک نمونہ سمجھا ہو۔

اس لئے نسل پرستی اور سیکولرازم سے متعلقہ مسائل دنیا کے بڑے بڑے دارالحکومتوں مثلاً واشنگٹن، لندن اور ماسکو میں بھی اسی طرح پریشانی کا باعث ہیں۔ اور تو اور انگلستان میں بھی یہی صورت حال ہے جس کے بارے میں ہمیں یہ خوش فہمی ہے کہ وہ ایسے مسائل سے پاک ہے۔ پچھلے 150 سال سے ہمیں یہ بتایا جا رہا ہے کہ انگریزوں نے یہاں نوآبادیاتی نظام اس لئے قائم کر لیا تھا کہ یہاں کے لوگ سیکولر نہیں تھے جبکہ انگریز ایسے تھے اور یہ کہ ہندوستانیوں میں اسی لئے اتحاد بھی قائم نہ تھا جبکہ انگریز ایک عالمی طاقت کے روپ میں مکمل طور پر متحد اور سیکولر قوم پرستی کے جذبے سے سرشار تھے۔ اب ہم سیکولرازم کی 300 سالہ تاریخ کا جائزہ لیتے ہوئے دیکھتے ہیں کہ آئرش سکاٹ اور ویلش لوگ، برطانیہ کے لئے ویسے ہی مسائل کھڑے کر رہے ہیں جیسا کہ ہندوستان کو بعض مذہبی اور علاقائی مسائل کا سامنا ہے۔ پھر یہاں سیکولرازم کا پرانا نظریہ کیوں کام نہیں کر پا رہا؟ اس کی بہت ساری وجوہات ہیں تاہم میں صرف ان کا ذکر کروں گا جو مذہب سے پیوستہ اور

اس ملک کے سیاسی عمل سے جڑی ہوئی ہیں:

اول: آزادی کے بعد ابتدائی سالوں میں قومی اشرافیہ مختصر تھی اور اس کے اراکین کے براہِ راست روابط موجود تھے۔ کوئی بھی شخص عوامی زندگی میں داخل ہونے کا مشاہدہ کرسکتا تھا۔ خاص طور پر سرکاری ملازمتوں اور اعلیٰ سیاسی حلقوں میں ایسا تھا کیونکہ وہ لوگ سیکولرازم سے مخلص تھے۔ سیاست میں جمہوری شراکت کی نشوونما کا اعجاز ہے کہ بھارت میں آٹھ عام انتخابات اور لاتعداد مقامی اور ریاستی (صوبائی) انتخابات کا انعقاد ہوا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ وہ لوگ جو فوج، پولیس، افسر شاہی اور سیاست کے اعلیٰ عہدوں تک پہنچے وہ پرانے طرز کی سیکولر سیاست میں یقین رکھتے ہیں یا نہیں۔ ایک مثال دیتا ہوں، ہماری مرکزی کابینہ کے دو وزیروں اور حکمران پارٹی کے کچھ اعلیٰ عہدے داروں پر الزام ہے کہ انہوں نے نہ صرف ایک فرقہ وارانہ فساد کی حوصلہ افزائی کی، اسے منظم کیا بلکہ قصورواروں کو پناہ دی اور امدادی کاموں میں مصروف سماجی کارکنوں کو ڈرایا دھمکایا۔ ایک وزیراعلیٰ کو حال ہی میں اس بات پر موردِ الزام ٹھہرایا گیا ہے کہ انہوں نے ایک دوسری ریاست کے بلوائیوں کو پیشہ ورانہ معاوضے پر بلوایا تاکہ وہ فرقہ وارانہ فساد میں حصہ لیں۔ اس طرح وہ ذات پات کے ایک پُرتشدد جھگڑے کا توڑ کرنا چاہتے تھے۔ ایک اور وزیراعلیٰ نے تین سال پہلے ایک فساد کو منظم کیا تھا تاکہ وہ ریاستی دارالحکومت میں کرفیو نافذ کرسکیں اس طرح ان کے سیاسی مخالفین، قانون ساز اسمبلی میں اپنی طاقت کا مظاہرہ نہ کرسکتے تھے۔ آج سے 10 سال قبل ایسے واقعات کے بارے میں سوچا بھی نہیں جاسکتا تھا لیکن آج ایسا ہو رہا ہے کیونکہ ہندوستان کی اشرافیہ اب عام طور پر فیصلے کرنے والے بااختیار افراد کو چھپانے سے قاصر ہے جیسا کہ وہ پہلے کیا کرتے تھے۔ ملک میں سیاسی شراکت میں اضافہ ہو رہا ہے اور ملک کے سیاسی ادارے اور پارٹیاں سخت تردد کا شکار ہیں کہ وہ ان چیزوں کو کیسے چھپائیں؟ مذہب چور دروازے سے عوامی زندگی میں داخل ہوگیا ہے۔

دوئم، لوگوں کی ایک کثیر تعداد جانتی ہے کہ جدیدیت اب کسی چھوٹی سی اقلیت کا نظریہ نہیں ہے بلکہ یہ سیاست کے غالب کلچر کا تنظیمی اصول بن چکی ہے۔ یہ خیال کہ ہندوستان پر مذہب کا غلبہ ہے اور کچھ لوگ اس غلبے کے خلاف جدوجہد کررہے ہیں، اب بہت سے لوگوں کو قائل نہیں کرتا۔ انہیں اب اس بات کی سمجھ آچکی ہے کہ یہ جدیدیت ہی ہے جو دنیا پر حکمرانی کرتی ہے اور حتیٰ

کہ اس برصغیر میں مذہب، بطور عقیدہ ایک الگ تھلگ نظریہ بن چکا ہے۔ بہت سارا مذہبی جنون اور تشدد بعض مذہبی لوگوں کے احساس شکست سے پیدا ہوتا ہے یا پھر ان کے خود کاشت کردہ غصے اور نفرت سے جنم لیتا ہے کیونکہ وہ ایک ایسی دنیا کے مقابلے پر ہیں جو کہ بتدریج سیکولر اور متحمل مزاج ہوتی جا رہی ہے۔

اس مسئلے کی ایک اور جہت ہے، جب ریاست کسی خاص اقلیت کے سلسلے میں سیکولر ہونے کی بات کرتی ہے تو وہ دراصل اس اقلیت کو یہ بتا رہی ہوتی ہے کہ اپنے عقائد کے سلسلے میں ذرا نرمی اختیار کرے تاکہ وہ زیادہ سچے طریقے سے قومی ریاست کا حصہ بن سکے۔ اس طرح ریاست، اقلیت کو ایک تسلی آمیز انعام کی پیش کش کرتی ہے جس میں یہ وعدہ بھی شامل ہوتا ہے کہ وہ اکثریتی پارٹی پر بھی زور دے گی کہ اپنے عقائد میں لچک کا مظاہرہ کرے۔ اسی طرح جدید طبقہ اکثر بالواسطہ طور پر فرد کو بتاتا ہے کہ وہ اپنا عقیدہ چھوڑ دے یا کم از کم عوامی سطح تک تو ضرور چھوڑ دے، وہ بھی اپنا عقیدہ ترک کر دیں گے اور اس طرح مل جل کر ایک ایسے آزاد ماحول میں زندہ رہ سکیں گے جو مذہبی تشدد سے پاک ہوگا۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ کوئی موزوں اور تسلی بخش حل نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مذہب پرستوں کے لئے مذہب، زندگی کا تمام تر نظریہ پیش کرتا ہے جس میں اس کی عوامی زندگی بھی شامل ہوتی ہے اور ان کے لئے ایسی زندگی، زندہ رہنے کے قابل نہیں جس میں ''برتری کا نظریہ'' شامل نہ ہو خواہ یہ نظریہ غلط ہی کیوں نہ ہو۔

سوئم، ہم جان چکے ہیں کہ جب ہم، مذہبی لوگوں سے یہ اپیل کرتے ہیں کہ عوامی سطح کو مذہب سے آزاد رکھا جائے تو جدید قومی ریاست کے پاس یقین دہانی کا کوئی ذریعہ نہیں ہوتا کہ سیکولر ازم کے نظریات، ترقی اور نیشنل ازم، بذاتِ خود عقائد کا کام کرنا نہ شروع کر دیں اور یہ بھی دیگر عقائد کو برداشت نہ کریں۔ ریاست ان زیادتیوں کا مداوا بھی نہیں کرتی جو اس کے ہاتھوں نظریات کے نام پر لوگوں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ آج بہت سے معاشروں میں سیکولر ازم کا کردار مذہبی نظریات جیسا ہی ہے۔ ان معاشروں میں شہریوں کو ریاستی نظریات کے برخلاف کم تحفظ حاصل ہوتا ہے۔ یقیناً ہندوستان میں قومی تعمیر کے نظریات، سائنسی نشوونما، تحفظ، جدیدیت اور ترقی، ایک آسان ٹیکنالوجی کے حصے بن گئے ہیں جس میں مذہب کا ایک واضح احساس نظر آتا ہے۔ اس میں ایک جدید ''خونخواری اور منتر'' ہے جس کے اندر بنا بنایا تشدد پہلے ہی سے موجود

ہے۔ چنانچہ ترقی اور تحفظ کے باوجود ہندوستانی معاشرے میں کمزوروں کے خلاف جائز کردہ تشدد کی اجازت ہے اور یہ اسی طرز کا ہے جیسا ابتدائی دنوں میں چرچ، علماء، سانگھوں یا پھر برہمنوں کا ہوا کرتا تھا۔

چہارم، یہ یقین کہ ریاستی سیکولر نظریئے سے اخذ کردہ اقدار، سیاسی عمل کے لئے بہترین راہنما ہوتی ہیں (بمقابلہ مذہبی اقدار سے اخذ شدہ اقدار کے) اب ہندوستانی معاشرے کے بڑے حصوں پر اتنا قابل عمل نہیں رہا جتنا ایک دہائی پہلے تھا۔ ہم ایسے عہد میں زندہ ہیں جب یہ بات واضح ہے کہ جہاں تک عوامی اخلاقیات کا سوال ہے، امور ریاست کو ہندومت، اسلام یا سکھ مت سے کچھ سیکھنے کی ضرورت ہے لیکن ان تینوں کو آئین یا ریاستی سیکولر عمل سے بہت کم سیکھنے کی ضرورت پڑتی ہے ہمیں توقع ہے کہ بھارتی ریاست، ایک ہندو، مسلم یا سکھ کو اقدار کا ایک سیٹ مہیا کرے گی تاکہ وہ اپنے روزمرہ کے عوامی رویے میں اس کا استعمال کر سکے۔ نتیجتاً یہ وہ وقت ہے جب پرانی وضع کا سیکولرازم زیادہ عرصے تک اخلاقی یا سیاسی عمل کی راہنمائی نہیں کر سکتا۔

بہت سے مابعد نوآبادیاتی معاشروں میں جب مذہب اور سیاست پر بحث کی جاتی ہے تو ایک غیر مرئی حوالے کا نکتہ سامنے آتا ہے اور وہ ہے ''مغربی شخصیت'' لیکن یہاں اصل مغربی باشندے مراد نہیں ہیں اور نہ ہی تاریخ کے کسی مغربی باشندے کا ذکر ہے بلکہ اس سے یہ مراد ہے کہ دنیا کے اس خطے کا ''مغربی شخص''، جس کا تعلق شکست خوردہ تہذیب سے ہے۔ یہ شخص دنیا پر حکومت کرتا ہے لیکن شکست خوردہ لگتا ہے کیونکہ وہ مذہب اور سیاست کے تعلق سے آگاہ ہے۔ ایسی ''کامیابیوں'' کے مقابلے کے لئے علاقے کے ہر مذہبی گروہ نے تین ''جوابات'' پیش کئے ہیں۔ ان کا واضح ترین تعلق مذاہب کی علیحدگی سے ہے۔

پہلا جواب: اپنے آپ کو ''مغربی شخص'' کے ماڈل پر پیش کرنا۔

میں نقالی کا لفظ استعمال نہیں کرنا چاہتا کیونکہ یہاں اس سے بھی زیادہ شدید لفظ کی ضرورت ہے۔ یہ ''جواب'' اپنی ذات، ثقافت اور عالمی سٹیج پر مغربی کامیابیوں کی وجوہات کے ادراک پر مشتمل ہے اور روشن خیال لوگ اسے ایک ''عالمگیر جواب'' کے طور پر جائز قرار دیتے ہیں البتہ اس ''جواب'' کے واضح شناخت کنندہ، ہمعصر دنیا میں اس کی نئی قانونی حیثیت کو غلبہ اور استحصال کی شکل میں دیکھتے ہیں۔ جدید ہندوستان میں ہم لوگ اس ''جواب'' کو خاص طور سے جانتے ہیں۔

راو جی بھائی پٹیل نے جو ایک معروف ریاضی دان اور فلاسفر ہیں، اپنے مضمون میں اس کا تجزیہ کیا ہے جو سراسر مغربی تجربے پر مبنی ہے اور اس میں مذہب اور سیاست دونوں شامل ہیں۔ تمام تر نتائج ہندوستان کے بارے میں اخذ کئے گئے ہیں۔(10)

''مغربی شخص'' کو دوسرا ''جواب'' ایک ''پُر جوش'' فرد یعنی Zealot کا ہے۔ اس سے اول الذکر کو خود اس کے کھیل میں شکست دی جا سکتی ہے مثلاً جاپان نے اپنے اقتصادی معاملات میں ایسا کیا ہے۔ اس ''جواب'' سے واضح ہوتا ہے کہ ''بنیاد پرستی یا احیاء'' بھی بعض اوقات مغرب زدہ بننے کی ایک اور شکل ہے اور یہ ہندوستان کی اعلیٰ مڈل کلاس میں بہت مقبول ہو رہا ہے۔ سری لنکا میں شائع ہونے والی بعض تحریروں سے بھی اس کو ہوا ملتی ہے جو کہ نسلی مسائل پر مبنی ہیں۔ پاکستان کے ایٹمی سائنسدان عبدالقدیر خان کا انٹرویو حال ہی میں ایک اخبار میں شائع ہوا ہے جو کہ مذکورہ ''جواب'' کی ایک واضح تصویر ہے اور اس سے پاکستان کے سیاسی کلچر کی عکاسی بھی ہوتی ہے۔(11)

ہمارے ہاں کم از کم یہ ضرور کیا جاتا ہے کہ جو کچھ جاپان نے اپنی معیشت کے سلسلے میں کیا ہے وہ ہم مذہب اور سیاست میں کر سکتے ہیں مثلاً یہ کہ ہندومت کے عوامی عنصر کو ختم کر کے یہاں کلاسیکی ویدوں کے اعتقاد کو فروغ دیا جائے اور پھر اسے مغربی ٹیکنالوجی اور سیکولر طریقہ کار سے مسلح کر دیا جائے تو امید کی جا سکتی ہے کہ ہندو اپنے اندرونی اور بیرونی دشمنوں پر قابو پا لیں گے۔ ایک Zealot اس حد تک آگے چلا جاتا ہے کہ اپنے ہی مذہب کی کامیابی یا ناکامی کا جائزہ لینا شروع کر دیتا ہے۔ تاریخ دان ۔گری دی شنکر، ایک کتاب ''منتر شاستر'' کی مثال دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کے مصنف نے کتاب میں شامل منتروں کو سائنسی دریافتوں سے ہم آہنگ کر دیا ہے۔ اسی طرح ہم ہر دوسرے روز اخباروں میں مہارشی مہیش یوگی کے پورے پورے صفحے کے اشتہارات دیکھتے ہیں جن میں ویدوں کی سچائی کو ''مقداری طبیعات'' سے جوڑ دیا گیا ہے۔ اس طرح یہ ''پُر جوش افراد'' ایسی زمین ہموار کرتے ہیں جس پر شکست خوردہ ''احیاء'' پرورش پاتی ہے۔ جاپان نے خود کو مغربی ماڈل کی طرز پر ڈھال کر اسی طرح اپنی شکست کو تسلیم کیا ہے۔ مجھے جاپان کی کامیابیوں یا ناکامیوں پر کوئی تشویش نہیں ہے میں تو جنوبی ایشیاء میں جاری نام نہاد ''احیائی'' تحریکوں پر متفکر ہوں جو انہی ''پُر جوش'' طبقوں کے مذہبی تصورات کے ہتھیاروں پر بنیاد رکھتے ہیں

اور وہ اسے سیاسی تحرک اور ریاستی تشکیل کے لئے استعمال کرنا چاہتے ہیں۔ ہمارے ہاں ہندو احیاء پرست، جس شے کا ''احیاء'' چاہتے ہیں وہ ہندومت نہیں ہے مثلاً راشٹریہ سیوک سنگ (RSS) کے کارکن جو مضحکہ خیز خاکی نیکر پہنتے ہیں تو وہ دراصل، لاشعوری طور پر نوآبادیاتی دور کی پولیس کی وردی ہے اور یہ اس بات کا بین ثبوت ہے کہ RSS، مغربی نوآبادیاتی نظام کی ناجائز اولاد ہے۔ اگر آپ تبصرے سے اتفاق نہ کریں تو RSS کے اس طریقہ کار کی نشاندہی کر سکتے ہیں کہ کس طرح ان کے نظریات ہمیشہ نوآبادیاتی نظام میں ہندو اصلاحی تحریکوں، عیسائی اور مسلم نظریات اور قومی ریاست کے مغربی تصورات پر اثر انداز ہوتے رہے ہیں۔ اسی طرح اسلامی بنیاد پرستوں کا اسلام بھی کوئی چیز نہیں، جیسا کہ آجکل پاکستان میں ہو رہا ہے۔ دراصل یہ وہی عناصر ہیں جو عام طور پر ایسی طاقتوں کا آلہ کار ہوتے ہیں جو عام مسلمانوں کو اس بات کا ادراک دیتی ہیں کہ انہیں اسلام کا اچھی طرح علم ہی نہیں ہے اور یہی صورتحال آج سکھوں اور سری لنکا کے بُدھوں کی بھی ہے۔

ایک تیسری طرز کا ''جواب'' عام طور پر معاشرے کی قدامت پسند اکثریت کا ہوتا ہے اگر چہ مڈل کلاس دانشور اسے بھی اقلیت خیال کرتے ہیں۔ اس ''جواب'' کے مطابق زندگی کا روایتی طریقہ صدیوں سے رواداری اور برداشت کے اصولوں پر مبنی چلا آ رہا ہے اور یہ اصول ہمعصر سیاست میں ایک مسلمہ حقیقت ہونا چاہئیں۔ اس سے یہ بات بھی طے ہو جاتی ہے کہ روایتی معاشروں میں واقع مذہبی طبقوں نے بخوبی جان لیا ہے کہ ایک دوسرے کے ساتھ مل کر کیسے رہنا چاہئے۔ یہ ''جدید'' ہندوستان نہیں، جہاں دو ہزار سال سے یہودیت، یورپ میں ورود سے پہلے عیسائیت اور زرتشتیوں کو بارہ سو سال سے برداشت کیا جا رہا ہے بلکہ یہ ''روایتی'' ہندوستان ہے جس نے اس رواداری کا مظاہرہ کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جوں جوں ہندوستان جدید ہوتا جا رہا ہے، مذہبی تشدد میں اضافہ ہوتا جا رہا ہے۔ موجود ریکارڈ کے مطابق ابتدائی صدیوں میں بین المذاہب چپقلش نہ ہونے کے برابر تھی اور زیادہ تر مقامی تھی حتیٰ کہ آزادی کے بعد بھی ایسا کوئی واقعہ جو ہفتے میں ایک آدھ بار ہوتا تھا اب روزانہ کی اوسط سے ہو رہا ہے اور ایسے 90% ہنگامے شہروں کے صنعتی علاقوں یا ان کے اردگرد ہوتے ہیں۔ 1980ء تک چھوٹے قصبوں اور دیہات میں ایسا شاذ و نادر ہی ہوتا تھا۔ ہم نے پنجاب میں دیکھا ہے کہ چار سال کی تلخی کے سوا، وہاں کے دیہات میں مجموعی طور پر مذہبی فسادات نہیں ہوئے البتہ دہشت گردی کے واقعات شہروں میں ضرور ہوئے

ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ مذہبی تشدد کا کسی نہ کسی حد تک صنعتی پہلو سے تعلق ضرور ہے اور اس تعلق کو سیاسی عمل نے ڈھیل دے رکھی ہے۔ آیئے اس بات کو فراموش نہ کریں کہ ہندوستان میں مذہبی رواداری کی درخشندہ علامات جو گذشتہ 2000 برس سے چلتی آ رہی ہیں وہ ہرگز ''جدید'' نہیں ہیں بلکہ ''روایتی'' ہیں، اگرچہ جدت پسندوں نے اس رواداری کا سہرا اپنے سر باندھنے کی کوشش کی ہے۔ مثال کے طور پر یہ لوگ جب سیکولرازم کے نظریے کو نمایاں کرتے ہیں تو مہاراجہ اشوک کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ ایک سیکولر حکمران تھا لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ وہ مکمل سیکولر کبھی نہ تھا بلکہ اپنی عوامی زندگی میں ایک باعمل بودھ تھا۔ اس نے اپنی رواداری کی بنیاد سیکولرازم کی بجائے بُدھ مت پر رکھی تھی۔ پھر جب یہ لوگ شہنشاہ اکبر کو سیکولر قرار دیتے ہیں تو اس بات کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اس نے اپنی رواداری کو اسلام سے اخذ کیا تھا نہ کہ سیکولرازم سے، بلکہ اس کا کہنا تھا کہ رواداری ہی سچے اسلام کا پیغام ہے اور ہمارے زمانے میں گاندھی جی نے اپنی رواداری کی بنیاد سیکولر سیاست کی بجائے ہندومت کے اصولوں پر رکھی تھی۔

جیسا کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ مذہبی تشدد کی نئی شکلیں، ایک طرح سے سیکولر رہی ہیں۔ دہلی کے نومبر 1984 کے سکھ فسادات، احمد آباد کے 1985 کے مسلم کش فسادات اور 1986 میں بنگال کے ہندو مخالف فسادات، سب کا تعلق مذہبی نفرت کی بجائے سیاسی اور معاشی تحریص سے تھا۔ مراد آباد، بھیونڈی اور حیدر آباد کے فسادات میں بھی یہی منطق کارفرما تھی۔ ''پُرجوش'' لوگوں نے بہت سے مذہبی فسادات کرائے ہیں لیکن سیکولر سیاست نے بھی اب ان فسادات کا ایک اپنا انداز اپنانا شروع کر دیا ہے۔

کہانی کا انجام یہ ہے کہ اب یہ جان لینے کا وقت آ گیا ہے کہ مذہبی رواداری کی بنیاد، خوش عقیدگی یا چھوٹے گروپوں کی غیر نسل پرستانہ سوچ، مڈل کلاس، سیاستدانوں، افسروں اور دانشوروں پر رکھنے کی بجائے یہ کوشش کی جانی چاہئے کہ فلسفے، علامات اور مختلف عقائد میں رواداری کے نظریات کو واضح اور نمایاں کیا جائے۔ امید ہے کہ جنوبی ایشیا میں ریاستی نظام روز بروز، ہندو مت، اسلام، بدھ مت یا سکھ مت سے مذہبی رواداری سیکھے گا نہ کہ اس خواہش کا آئینہ دار ہو گا کہ عام ہندو، مسلمان، بدھ یا سکھ مختلف النوع سیکولر نظریات سے مذہبی رواداری کا سبق لیں۔

References:

1. Lokhandwala, S.T., 1985: *'Indian Islam: Composite culture and integration'. New Quest,* March-April, pp. 87-101.
2. Chatterjee, P., 1986: *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* New Delhi: Oxford University Press.
3. Miller, D.F., 1987: 'Six Theses on the Question of Religion and Politics in India Today'. *Economic and Political Weekly, July,* pp. 57-63.
4. Khan, A. A., 1986: 'Secularism and Aligarh School'. *Times of India,* 2 December.
5. Ahmad, I., 1987: 'Muslims and Boycott Call: Political Realities Ignored'. *Times of India,* 14 January.
6. Singh, G., 1986: 'Where's the Indian?' *Times of India,* 21 Sept.
7. Anand, M. R., 1985: 'New Light on Iqbal'. *Indian Express,* 27 Sept.
8. Raza, Rahi Masoom, 1986: 'In Favour of Change'. *Letter to the editor, Illustrated Weekly of India,* 16 March.
9. Raza, Rahi Masoom, 1986: 'In Favour of Change'. Letter to the editor, *Illustrated Weekly of India,* 16 March.
10. Patel, Raojibhai C., 1986: 'Building Secular State, Need

to Subordinate Religion'. *Times of India,* 17 September.

11. Khan, A. Q., 1987: 'Pak a few steps from bomb'. *Times of India,* 29 January.

❁

وقف کا اسلامی تصور اور
پاکستان میں وقف پراپرٹی آرڈیننس

غافر شہزاد

''وقف'' کی لغوی اور اصطلاحی تحقیق میں جائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ قرآن وحدیث میں لفظ ''وقف'' اپنے لغوی تناظر یعنی ''ٹھہرنے'' اور ''رکنے'' کے مفہوم میں ہی استعمال ہوا ہے۔ اور یوں اس کے اصطلاحی مفہوم یعنی ''صدقہ کرنے'' کا کوئی حوالہ قرآن وحدیث میں براہ راست نہیں ملتا۔

قرآن میں آتا ہے ''وقفوا ھم انھم مسئولون (20)'' ''اور ان کو ٹھہراؤ کہ ان سے کچھ پوچھنا ہے۔''

فرمانِ نبویؐ ہے:

''لو یعلم المار بین یدی المصلی ماذا علیه من الاثم لکان ان یقف اربعین خیراً له (21)

ترجمہ: ''اگر نمازی کے آگے سے گزرنے والا جانتا کہ اس پر کتنا گناہ ہوگا تو وہ چالیس (سال، مہینے یا دن) تک کھڑے رہ کر انتظار کرتا۔''

عربی زبان وادب میں وقف کا لفظ اپنے لغوی سیاق وسباق میں استعمال ہوا ہے۔ اور غالباً خلافت راشدہ میں بھی عہد فاروقی میں وقف کا مفہوم صدقہ کے طور پر مستعمل ہوا۔

اسلامی دنیا میں لفظ ''وقف'' اپنے وسیع تر اصطلاحی مفہوم میں ''وقوف'' کے طور پر استعمال ہوتا ہے جس کے معنی ''وقف شدہ شے'' نکلتے ہیں اس کو انگریزی میں (Endowment) کے

مترادف استعمال کیا جاتا ہے۔ اسی نقطہ نظر کو شمس الائمہ السرخسی نے ''وقف'' کے معنی ''کسی شے کو محفوظ کرنے اور کسی تیسرے فرد کی ملکیت میں جانے سے بچانے کے ہیں۔''

امام ابوحنیفہؒ اسی مفہوم کو قدرے تفصیل سے بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''وقف کسی شے کو وقف کنندہ کی ملکیت میں روک دینا اور اس کے فوائد وثمرات کو صدقہ کر دینا ہے، جیسے عاریتاً'' لی ہوئی شے''

وقف کی اسی بنیادی روح کی وضاحت امام ابو یوسف اور امام محمدؒ نے متفقہ طور پر یوں کی ہے ''کسی شے کو اللہ تعالیٰ کی ملکیت کے حکم پر اس پر روک دینا کہ اس کے منافع لوگوں کی طرف لوٹائے جاسکیں۔''

امام احمد بن حنبلؒ نے ''وقف'' کے مفہوم کی وضاحت ایک اور زاویئے سے کی ہے وہ کہتے ہیں ''اصل شے کو محفوظ رکھنا اور اس کے منافع کو تقسیم کرنا وقف ہے۔''

فتاویٰ عالمگیری میں اس موضوع پر خاصی تفصیل سے بحث کی گئی ہے اور پیش آنے والے بے شمار نشیب وفراز کی وضاحت کرتے ہوئے رہنمائی کے اصول وضع کئے گئے ہیں فتاویٰ عالمگیری میں درج ہے ''گویا کسی شے کو وقف کر دینے سے وہ شے واقف کی ملکیت سے نکل کر اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں منتقل ہو جاتی ہے اور متعلقہ افراد کے لئے فائدے کا ذریعہ بنی رہتی ہے۔ وقف شدہ شے کو اس کا سابقہ مالک نہ تو فروخت کرسکتا ہے اور نہ ہی اسے ہبہ کرسکتا ہے اور نہ ہی کسی طریقے سے اس پر اپنی ملکیت جتلا سکتا ہے۔'' (350:2)

اب تک کی بحث سے درج ذیل بناتیں سامنے آتی ہیں:

1- وقف کے لئے کسی ایسی شے ہو کا ہونا لازم ہے جو عام الناس کے لئے فائدہ مند ہو۔
2- وقف کے بعد وہ شے براہ راست اللہ تعالیٰ کی ملکیت میں چلی جاتی ہے۔
3- وقف شدہ شے کو نہ تو بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے۔
4- ''وقف'' گویا اپنے لغوی معنوں میں ''ٹھہرنے یا رکنے'' کے مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، گویا اس کے فوائد وثمرات نجی اور ذاتی دائرہ استعمال سے روک دیئے جاتے ہیں اور مخصوص کردہ لوگوں کے لئے محدود ہو کر رہ جاتے ہیں۔

اگر اسلامی تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو عملی طور پر وہ تمام اراضی جو فتوحات کے بعد اسلامی

حکومت کے قبضہ میں آئیں وہ سرکاری بیت المال کا حصہ قرار پائیں اور ان سے حاصل ہونے والے فوائد وقف عام قرار پائے اسی طرح اسلامی دنیا کے بااثر اور صاحب ثروت لوگوں نے انفرادی یا اجتماعی/مشترکہ طور پر اپنی اشیاء وملکیتیں فی سبیل اللہ نیک مقاصد اور رفاہ عامہ کے لئے وقف کیں، جیسے مساجد، مدارس، ہسپتال، سرائے، قبرستان، پانی کے ذرائع وغیرہ مستحق لوگوں کے فائدہ کے لئے مخصوص کر دیئے۔

گویا لفظ ''وقف'' کا مادہ ''تخصیص'' سے ہے اور یہ ''تخصیص'' رفاہ عامہ اور مستحق افراد کے لئے مشروط ہے۔ اور اس میں بھی وقف کنندہ کی دستاویز بنیادی حیثیت رکھتی ہے ایک بار زبان سے کہہ دینے سے بھی اشیاء اوقاف کی ذیل میں چلی جاتی ہیں تاہم وقف شدہ شے کا فائدہ وثمرات کن لوگوں کے لئے ہے، وقف کنندہ کو نہایت احتیاط اور باریک بینی سے وقف دستاویز میں واضح طور پر لکھنا چاہئے وگرنہ وقف کا مقصد صحیح معنوں میں پورا نہ ہونے کا خدشہ رہے گا۔ وقف شدہ شے کا قیمتی ہونا لازم ہے، اس کی ملکیت کے بارے میں کسی قسم کا ابہام یا شک نہیں ہونا چاہئے جب وہ شے وقف کی جارہی ہو تو وقف کنندہ کی ملکیت میں اس شے کا ہونا لازم ہے یوں وقف کردہ شے کے تابع جو کچھ ہوگا وقف کے تحت آ جائے گا۔ جیسے اراضی وقف کرنے پر اس میں لگے درخت، پھل، آلاتِ زراعت وغیرہ وقف کی ذیل میں آ جائیں گے۔

وقف کی اقسام میں سب سے اولین ''وقف علی اللہ'' یعنی وقف شدہ شے کے تمام فوائد و ثمرات اللہ تعالیٰ کی عبادت یا اس کے دین کی سربلندی کے لئے وقف کر دیتا ہے اس ذیل میں مساجد، عیدگاہیں، دینی مدارس، جائیداد، آبی ذخائر وغیرہ آ جاتے ہیں۔ گویا شے کو اعلیٰ ترین دینی و ملی مقاصد کے لئے وقف کر دینا۔ دیگر اقسام میں اسلامی حکومت کا بیت المال ہے جو مفتوحہ اراضی، اجتماعی فنڈ، اجتماعی فنڈ سے خریدی گئی جائیداد، فتوحات کے بعد مل جانے والی اراضی وغیرہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ ایک وقف علی الاولاد بھی ہوتا ہے جس میں وقف کنندہ اپنی جائیداد سے حاصل ہونے والی آمدن کا ایک حصہ تو دین کی سربلندی کے لئے اور بقایا اپنی آل اولاد کے لئے مخصوص کر دیتا ہے۔ یہ وقف اولاد کے نام منتقل نہیں ہوتا تاہم اس سے حاصل ہونے والی آمدن کا ایک حصہ جس کا واضح ذکر وقف نامہ میں درج ہو، اولاد کو دیا جا سکتا ہے۔ آج اسلامی دنیا میں سب سے بڑا اور اہم وہ وقف ہے جو حکومت کی زیر نگرانی ہے یہ بیت المال سے الگ ہے اس میں وہ تمام

جائیدادیں وغیرہ شامل ہوتی ہیں جو یا تو وقف کنندہ نے اپنی مرضی سے حکومت کی نگرانی میں دے دیئے ہوں یا پھر حکومت نے ان اوقاف کو اپنی نگرانی میں بحکم سرکار لے لیا ہو۔ ایسی صورت میں جب اوقاف کا کوئی متولی یا ناظم نہ رہا ہو، یعنی لاوارث اوقاف یا پھر ایسا متنازعہ اوقاف کہ جس کے نظم ونسق میں کوئی گڑبڑ ہو یا امن عامہ کا خطرہ ہو حکومت قاضی کی وساطت سے اپنی تحویل اور نگرانی میں لینے کی مجاز ہے۔ نظم ونسق میں گڑبڑ سے مراد اولاد میں وقف جائیداد سے ملنے والے حصے کے متعلق کوئی تنازعہ ہوسکتا ہے، مذہبی فرقہ پرستی وجہ نزعہ بن سکتی ہے۔ یا پھر بااثر لوگ ذاتی مفاد کے لئے طاقت کے بل پر قبضہ کرنے کے خواہاں ہوں، یا متولین خاطر خواہ انتظام کر سکنے کی اہلیت نہ رکھتے ہوں۔ ایسی تمام صورتحال میں حکومت اس وقف کو اپنے دائرہ انتظام میں لاکر کوئی منیجر، ایڈمنسٹریٹر یا پھر کوئی متولی جو جملہ شرائط پر پورا اترتا ہو، رکھ سکتی ہے۔

متولی سے مراد وہ شخص ہے جسے وقف کے انتظام وانصرام کے لئے ہر فرد کے حقوق اور اختیارات حاصل ہوں اس انتظام وانصرام میں وقف کی دیکھ بھال، منافع کے حصول کے لئے حاصل ہونے والی آمدن کا بہتر استعمال، کرائے پر دینا و کرایہ وصول کرنا، آمدن اور خرچ کا حساب کتاب رکھنا، وقف کو جس مقصد کے لئے قائم کیا گیا ہے، اس کی بنیادی روح کے مطابق وقف کو چلانا اور متولی پر یہ لازم ہے کہ وہ اس مقصد کے لئے اپنی جملہ صلاحیتیں استعمال کرے اسلام کے قانون وقف کے مطابق ''متولی کا عاقل ہونا، بالغ ہونا، امانت دار ہونا اور وقف کی دیکھ بھال کی اہلیت رکھنا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس عہدے کا طلب گار نہ ہونا لازمی شرائط ہیں۔ اگرچہ متولی کے تقرر کے لئے بانی وقف کو ہی تمام تر اختیارات حاصل ہیں پھر بھی اگر اسلامی احکامات کی خلاف ورزی ہو رہی ہو تو عدالت یا قاضی متولی کی تقرری کے درست یا غلط قرار دینے کا حق محفوظ رکھتی ہے۔ قاضی بذات خود بھی وقف کا انتظام چلا سکتا ہے اور اپنی جانب سے کسی اور شخص کو بھی اس کا منتظم یا ناظر تعینات کر سکتا ہے۔ تاہم متولی کی نامزدگی بانی وقف کی شرائط کے مطابق ہی کی جانی چاہئے تاوقتیکہ اس کی ان شرائط سے وقف کو نقصان پہنچنے کا احتمال نہ ہو۔ جہاں تک متولی کے اختیارات کا تعلق ہے تو متولی کو اپنا وکیل یا مختار عام وخاص بنانے کا حق حاصل ہے وہ کسی دوسرے کو اپنا نائب یا قائم مقام بنا سکتا ہے اور اپنے اختیارات دوسرے کو سونپ سکتا ہے متولی وقف اور اس کے تحت کام کرنے والے تمام عملہ مدرس، مؤذن، امام خطیب وغیرہ کو وقف کی آمدن سے ان

کی ضروریات پوری کرنے کے لئے مناسب حد تک اجرت یا مشاہرہ دیئے جانے کا حق حاصل ہے۔متولی وقف کو اختیار حاصل ہے کہ وہ وقف کی عمارت کی توسیع ومرمت یا دیکھ بھال کے لئے خاطر خواہ انتظام کرے۔ وقف اراضی پر خود کاشت کرے یا مزارعت پر دے، مزارعین کے لئے مکانات تعمیر کرے، مویشی، آلات زراعت خریدے اگر وقف مسجد کے لئے ہے تو مسجد میں استعمال ہونے والا سامان خریدنے کا اختیار حاصل ہے۔وقف کی حفاظت کے لئے اگر وکلاء مقرر کرے تو ان کی فیس دینے کا اختیار حاصل ہے اگر متولی ایک سے زیادہ وقف کا نگران ہو تو وہ ایک وقف کی آمدن فاضل کسی دوسرے وقف پر خرچ نہیں کرسکتا تاہم اگر دونوں اوقاف کا مقصد ایک ہی ہے تو کوئی حرج نہیں۔

ان تمام اختیارات وسیع کے باوجود متولی کا احتساب یا اس کے حسابات کی جانچ پڑتال حکومت کے نامزد کردہ قاضی یا عدالت کرتی ہے یہ جانچ پڑتال سرسری بھی ہوسکتی ہے اور اس کا تفصیلی حساب کتاب نامزد کردہ چارٹرڈ اکاؤنٹنٹ سے بھی کرایا جاسکتا ہے کسی مکان کی تعمیر ومرمت کی مد میں خرچ ہونے والے اخراجات کے جائزے کے لئے ماہرین کی مدد بھی لی جاسکتی ہے اور اگر متولی کی ذاتی غفلت یا دانستگی سے وقف کو نقصان پہنچا ہو تو اس کی قیمت کے برابر اس سے تاوان بھی لیا جاسکتا ہے۔متولی کی معزولی کا حق امام ابو یوسفؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف ''بانی وقف'' کو حاصل ہے۔تاہم اگر اس کی نامزدگی قاضی نے یا عدالت نے کی ہے تو عدالت/ قاضی کو حق حاصل ہے کہ وہ اگر متولی کے کام سے مطمئن نہیں ہے تو اسے معزول کرسکتا ہے اسی طرح اگر متولی نے اپنا کوئی نائب یا مددگار وقف کی دیکھ بھال کے لئے رکھا ہے تو وہ اسے خدمات سے برخاست کرسکتا ہے۔

پاکستان میں وقف پراپرٹی آرڈیننس

انگریزی نوآبادیاتی عہد نے جہاں ہندوستانیوں کے گلے میں غلامی کا طوق ڈالا اور ان کے اندر احساس کمتری پیدا کیا وہاں عہد جدید کی کئی سہولیات کی فراہمی نے عام آدمی کے طرزِ رہن سہن اور معاشرت پر کئی مثبت اثرات بھی ڈالے۔شہروں میں گلیاں پہلی مرتبہ پختہ کرائی گئیں صفائی کا انتظام کیا گیا فلش سسٹم متعارف ہوا آب رسانی اور نکاسی کے لئے پائپ لائن بچھائی گئی۔ان

تمام کاموں کی نگرانی اور دیکھ بھال کے لئے انگریزی عہد میں مقامی لوگوں کوشمولیت کا موقع دیا گیا۔مثلاً لاہور امپرومنٹ ٹرسٹ کے لئے سات اراکین پر مشتمل کمیٹی بنائی گئی جس میں ہندوؤں اور مسلمانوں و دیگر مذاہب کے لوگوں کو متناسب نمائندگی دی گئی اور مالی اخراجات کے خاطر خواہ انتظام کے لئے اہل ثروت کی خدمات حاصل کی گئیں۔میڈیکل کالج،ہسپتال،تعلیمی اداروں و دیگر عمارات کی تعمیر کے لئے نوابوں اور امراء سے مالی معاونت کی اپیل کی گئی۔سڑکیں بچھائی گئیں، ریلوے لائن سے مختلف شہروں کے باہمی آمدورفت کے ذرائع کو بہتر بنایا گیا ان سارے معاملات پر توجہ دینے کے ساتھ ساتھ برطانوی حکمرانوں نے ہندوؤں،مسلمانوں اور سکھوں کی مذہبی عبادت گاہوں اور ان سے ملحقہ وقف جائیدادوں کی دیکھ بھال اور انتظامی معاملات کو چلانے کی طرف بھی توجہ دی۔اس حوالے کا اولین ضابطہ ''بنگال کوڈ 1810ء'' ہے جس کے تحت بورڈ آف ریونیو کی تمام وقف جائیدادوں کے معاملات و انتظامات احسن طریق سے چلانے کے اختیارات دیئے گئے۔اور عوامی فلاح کی عمارات،سرائے،پلوں و دیگر نوع کی تعمیرات کی دیکھ بھال مرمت یا تعمیرِ نو کے لئے اخراجات اسی آمدن سے مختص تھے۔کم وبیش نصف صدی تک بورڈ آف ریونیو یہ ذمہ داریاں پوری کرتا رہا۔عملی طور پر حکومتی وریاستی معاملات جب حکومت برطانیہ کے معمولات کے مطابق چلنے لگے تو ان کی توجہ مذہبی عبادت گاہوں اور ان سے منسلک وقف جائیداد و دیگر آمدن کے ذرائع کی جانب مبذول ہوئی۔

سکھوں کے عہد میں زیادہ تر مساجد کو اصطبل یا اسلحہ خانہ بنا دیا گیا۔انگریزی حکومت نے ان مساجد کو یکے بعد دیگرے واگزار کرنے اور ان کا انتظام و کنٹرول مسلمانوں کو دینے کا سلسلہ شروع کیا۔مسلمانوں کے مزارات اور درگاہیں ہر زمانے میں ہی ہندوؤں اور سکھوں کے لئے قابل تکریم رہے ہیں ان سے ان کی ذاتی وابستگی اور عقیدت بھی ہے۔لہٰذا ان کی مرمت وتعمیر کا عمل مسلسل جاری رہا ہے۔

ہندوؤں،سکھوں اور مسلمانوں کی مقدس مذہبی عبادت گاہیں و مزارات کی بہتر دیکھ بھال اور انتظامات کے لئے برطانوی حکومت نے (Religious Endowment Act 1863) کی منظوری دی۔جس کے سیکشن چار کے تحت بورڈ آف ریونیو کو حکومتی احکامات جاری کئے گئے کہ وہ مساجد،منادر و گوردواروں سے منسلک وقف جائیداد و آمدن ٹرسٹی،منیجر یا سپرنٹنڈنٹ کے

حوالے کردے۔ وقف جائیداد کے توارث میں اگر کچھ ابہام یا جھگڑے کا اندیشہ تھا تو اس کے لئے سول کورٹ کو با اختیار بنا دیا گیا کہ متنازعہ وقف جائیداد کی دیکھ بھال کی ذمہ داری کے لئے کون شخص مقرر کرتی ہے۔ ٹرسٹی، منیجر اور سپرنٹنڈنٹ کی حدود و قیود مقرر کرنے کے لئے اسی ایکٹ کے تحت تین یا زائد افراد پر مشتمل کمیٹی بھی تشکیل دینے کے بارے میں احکامات جاری کئے گئے اور اس کمیٹی کو وہ تمام اختیارات تفویض کئے گئے جو اس سے قبل صرف بورڈ آف ریونیو کو حاصل تھے۔ کمیٹی کے اراکین کی اہلیت کے لئے دیگر کئی لازم شرائط عائد کی گئیں جیسے رکن کا تعلق اسی مذہبی عقیدے سے ہوگا جس سے متعلق وہ درگاہ، یا وقف جائیداد ہوگی، عمومی طور پر ایسے خواہش مند لوگوں کو رکن بنایا جائے گا۔ جو دیکھ بھال اور انتظام کے لئے تیار ہوں اور اگر زیادہ لوگ ہوں گے تو بذریعہ الیکشن فیصلہ کیا جائے گا۔ یوں تو کمیٹی کے ہر رکن کو تاحیات رکنیت کا تحفظ دیا گیا تاہم سول کورٹ کو اختیار دیا گیا کہ اگر رکن غلط، غیر اخلاقی یا ناپسندیدہ مشاغل میں ملوث ہو تو اس کی رکنیت خارج بھی کی جاسکتی ہے، ہر ٹرسٹی، منیجر اور سپرنٹنڈنٹ کو پابند کیا گیا کہ وہ وقف کی آمدن وخرچ کا باقاعدہ حساب کتاب رکھے اور کمیٹی کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ سال میں کم از کم ایک مرتبہ آمدن وخرچ کے گوشوارے چیک کرنے کی مجاز ہوگی اور ٹرسٹی، منیجر یا سپرنٹنڈنٹ پابند ہوگا کہ جب سول کورٹ طلب کرے، آمدن وخرچ کا گوشوارہ سالانہ بنیاد پر پیش کرے۔ یہ کمیٹی ضلعی سطح پر یا ڈویژن کی سطح پر قائم کی گئی۔ منیجر ٹرسٹی یا سپرنٹنڈنٹ کے اوپر کمیٹی کو اختیار دیا گیا اور کمیٹی سے بالا اختیار عدالت کو حاصل تھا اور یوں مقامی لوگوں کی شمولیت بھی رہی اور حکومتی نگرانی بھی موجود رہی۔ عملی طور پر یہ ایک کامیاب تجربہ تھا۔ مگر وقت کے ساتھ جوں جوں وقف کی آمدن وخرچ میں اضافہ ہوتا گیا معاملات زیادہ سنجیدہ ہوتے گئے۔ اگلے پچاس برس تک مذہبی عبادت گاہوں، درگاہوں و مزارات پر ہونے والی تقریبات اور حاصل ہونے والی آمدن وخرچ و دیگر معاملات کی دیکھ بھال، انتظام و انتظامی امور کے لئے یہی انداز مروج رہا۔ درگاہوں پر عمومی طور پر حکومتی عمل دخل کے باوجود گدی نشینوں اور متولیوں کی بالادستی قائم رہی وہ من مانیاں کرتے رہے اور اختیارات کا ناجائز استعمال بھی کرتے رہے۔ سالانہ آمدن وخرچ کی مد میں جو اعداد و شمار حکومتی سطح پر ریکارڈ کے لئے پیش کئے جاتے، عرسوں و دیگر تقریبات پر ہونے والے اخراجات ان سے کئی گنا زیادہ ہو جاتے تھے مگر معاملات چلتے رہے۔

اس معاملے میں اولیں مسئلہ اس وقت ابھر کر سامنے آیا کہ جب مسلم وقف سے حاصل ہونے والی آمدن وثمرات پر واقف کی فیملی، بچوں یا ورثاء کے حقوق کی جانب نشاندہی کی گئی اس مسودہ کی تیاری میں قائداعظم محمد علی جناح کی خدمات قابل ستائش رہی ہیں۔اور انہوں نے اس معاملے کو عدالت میں پیش کیا تھا۔لہٰذا وارثین کو تحفظ دینے کے لئے، اسلامی نقطہ نظر کے مطابق (The Musalman Waqf Validating Act 1913) تشکیل دیا گیا۔اور یوں پہلی مرتبہ اسلامی نقطہ نظر سے ''وقف'' کی تشریح وتوضیح کرتے ہوئے یہ وضاحت کی گئی کہ مستقل بنیادوں پر اگر کوئی شخص جو مسلمان ہو، اپنی جائیداد کسی ایسے مقصد کے حصول کے لئے مختص کرے جو شریعت محمدی کے تحت (Religious)، (Pious) اور (Charitable) ہو، اس کو وقف قرار دیا جاسکتا ہے اور اس ذیل میں زمین وعمارات کے علاوہ (Moveable Property) بھی آسکتی ہے۔اسی ایکٹ کے تحت وقف علی الاولاد کی تخلیق ہوئی جس کے تحت کلی یا جزوی طور پر جائیداد کی دیکھ بھال اور انتظام وانتظامی امور کے لئے واقف کی فیملی، بچوں یا ورثاء کے درمیان وقف علی الاولاد بھی بنایا جاسکتا ہے۔تاہم یہ بات صراحت سے بیان کردی گئی کہ حتمی فائدہ غریب ومساکین کو ہی حاصل ہونا چاہئے اور وہی اس وقف سے حاصل ہونے والے ثمرات کا مستحق ہے۔

وقف جائیداد سے حاصل ہونے والی آمدن کے جمع وخرچ کے بہتر حساب کتاب کے لئے ''مسلمان وقف ایکٹ 1923'' جاری کیا گیا۔اس میں زیادہ تر پیش نظر وقف سے حاصل ہونے والی آمدن وخرچ دیگر مالی امور ہی رہے۔اسی ایکٹ میں پہلی مرتبہ متولی کی اصطلاح متعارف کرائی گئی اور متولی کی تصریح وتوضیح کرتے ہوئے کہا گیا کہ متولی سے مراد ایک ایسا شخص ہے جس کو زبانی یا دستاویزی طور پر مذکورہ وقف کی دیکھ بھال وانتظام کے لئے مقرر کیا گیا ہو یا پھر عدالت نے اس شخص کو اس کام پر مامور کیا ہو۔اس ایکٹ میں متولی کی ذمہ داریوں اور فرائض کی صراحت بھی واضح طور پر کردی گئی اور ایکٹ جاری ہونے کے ساتھ احکامات جاری کئے گئے کہ متولی مذکورہ جائیداد سے حاصل ہونے والی آمدن واخراجات کی باضابطہ تفصیلات کے بارے میں تفصیلی معلومات چھ ماہ کے اندر اندر عدالت کو مہیا کرے۔اس کے علاوہ دیگر درج ذیل معلومات کی فراہمی کے لئے بھی متولی کو پابند کیا گیا۔

1- وقف کی تشخیص کے لئے مناسب معلومات

2- وقف کے تمام ذرائع سے حاصل ہونے والی آمدن
3- گذشتہ پانچ سالوں میں وقف سے حاصل ہونے والی کل آمدن
4- حکومتی اخراجات ودیگر کرایہ جات کی تفصیل جو حکومت وقف جائیداد پر خرچ کرتی ہے
5- کل سالانہ اخراجات کا تخمینہ
6- متولی ودیگر ملازمین کی تنخواہ وانفرادی الاؤنس ودیگر متعلقہ اخراجات کی تفصیل
7- وقف دستاویز، اگر موجود ہے تو۔

''مسلمان وقف ایکٹ 1923ء'' کے پس پردہ اصل مقصد مالی بے ضابطگیوں کی نشاندہی وکنٹرول تھا اور مزید شفاف بنانے کے لئے یہ احکامات بھی جاری کئے گئے کہ وقف جائیداد کی آمدن وخرچ کے حساب کتاب کے گوشوارے عدالت میں پیش کرنے سے قبل کسی پیشہ ورانہ مہارت والی کمپنی سے ان کی پڑتال کرائی جائے تاہم متولی کو اجازت دی گئی کہ وہ اس مد میں وقف کی آمدن وخرچ کی پڑتال کے لئے وقف سے ہی اخراجات کی ادائیگی کرے۔ اور اگر متولی اپنے فرائض احسن طریق سے پورا نہ کر سکا تو اسے پانچ سو سے دو ہزار تک جرمانے کی سزا بھی سنائی جا سکے گی۔

اسی سلسلے میں قبل ازیں (The Charitable and Religious Trust Act 1920) کا نفاذ بھی کیا گیا جس کے پس پردہ کم وبیش یہی اغراض ومقاصد رہے ہیں جن کو 1923ء کے ایکٹ میں قدرے تفصیل اور جامعیت کے ساتھ پیش کیا گیا۔

مسلمان سکھ اور ہندو چونکہ اس خطے میں اکٹھے رہتے تھے۔ لہٰذا معاشرتی زندگی کے تہواروں، میلوں ٹھیلوں، عرس ودیگر تقریبات میں باہمی شرکت ہوتی رہتی مسلمان دیوالی اور دوسہرے کے تہواروں پر خوشی مناتے تو ہندو عرسوں اور میلوں میں شرکت کرتے اور یوں تینوں مذاہب کی کئی رسومات گڈمڈ ہو کر رہ گئی تھیں انہی رنگ برنگیوں کی دیکھا دیکھی مسلمانوں سے متعلق مزارات و زیارت گاہوں پر قوالی وسماع کے ساتھ ساتھ نوجوان لڑکیوں کے ناچ گانے اور رقص کے رواج نے زور پکڑ لیا چونکہ مسلمانوں میں مذہبی طور پر اس کی ممانعت تھی لہٰذا مسلمانوں کے جذبات کو مجروح ہونے سے بچانے کے لئے حکومت برطانیہ (Music in Muslim Shrine Act 1942) لاگو کیا۔ جس کے تحت مسلم درگاہ یا مزار کے احاطہ یا اس سے ملحقہ وقف زمین پر لڑکیوں یا

خواتین کے ناچ گانے اور موسیقی پر پابندی لگا دی گئی اور اس پر سختی سے عمل درآمد کرانے کے لئے 6 ماہ قید یا 500 روپے جرمانہ یا دونوں سزائیں بیک وقت دیئے جانے کے اختیارات عدالت کو دیئے گئے۔

اس ایکٹ کے بعد مسلم صوفیوں و بزرگوں کی درگاہوں کا تقدس بحال ہوگیا اور وہ طوائفیں یا بدقماش عورتیں جو اسی مقصد کے لئے حاضری دیتی تھیں، ان میں کمی واقع ہوگئی۔ اس سے قبل طوائفیں ہی اپنی آمدن میں سے کچھ حصہ درگاہوں کی تعمیر و مرمت پر خرچ کرنے لگی تھیں، جس سے کئی لوگوں کے جذبات مجروح ہوتے تھے۔

قیام پاکستان کے بعد جب اس خطے میں صرف مسلمان قوم رہ گئی تو 1947ء کے بعد ایک مرتبہ پھر ضرورت محسوس کی گئی کہ وقف کی آمدن کے بہتر اور باضابطہ انتظام، وقف و نذرانہ جات کے حساب کتاب اور اس میں ہونے والی بے ضابطگیوں اور فراڈ کو روکنے کا خاطر خواہ انتظام کیا جائے اس مقصد کے لئے حکومت پاکستان نے (Charitable Funds Regulation of Collection) Act 1953 کا نفاذ کیا۔ ابتدائی طور پر اس ایکٹ کا نفاذ صرف کراچی کے علاقے میں ہوا تاہم 1967ء کی تجدید کے بعد قبائلی علاقوں کے سوا پاکستان کے بقیہ تمام علاقوں پر اس ایکٹ کا اطلاق ہوگیا۔ اس ایکٹ میں پہلی مرتبہ Charitable Fund کی صراحت کی گئی اور اس سے مراد وصول ہونے والے وہ تمام عطیہ جات ہیں جو روپے یا دیگر کسی شکل میں خیرات و نذر کے مقصد کے لئے دیئے گئے ہوں۔ ان نذرانہ جات کا مقصد کسی فرد، خاندان، لوگوں کی جماعت کے لئے ثمرات و فوائد سے تعلق ہو سکتا ہے یا یہ عطیات کسی ادارے، ایسوسی ایشن یا انجمن سے متعلق ہو سکتے ہیں جس کے اغراض و مقاصد میں کسی مسجد، درگاہ، معذور بچوں کی بہتری، تعلیمی ادارہ، یا اس جیسے دیگر ادارے، غریبوں کی امداد، بیماروں کی مدد یا دیگر مذہبی تعلیمی و رفاہی یا امداد نقطہ نظر شامل ہو۔ اس ایکٹ میں تین اصطلاحات استعمال کی گئیں۔

1- ''Promotor'': وہ شخص یا فرد جو عطیہ جات و نذرانہ جات کا حساب رکھنے، انتظامی معاملات کی دیکھ بھال کرنے، اور وقف کو محفوظ رکھنے کی ذمہ داری رکھتا ہو۔
2- ''Collector'': وہ شخص جو ذاتی طور پر عطیہ جات اکٹھے کرے۔
3- ''Recipient'': وہ فرد، ادارہ، ایسوسی ایشن یا انجمن جس کی خاطر نذرانہ جات و عطیہ

جات اکٹھے کئے گئے ہوں۔

اس ایکٹ کے تحت ذمہ دار افراد کو پابند کیا گیا کہ وہ لازم طور پر نذرانہ جات وعطیہ جات کے گوشوارے بنائیں، ان کا آڈٹ بھی ہو اور افسران بالا کو رسیدیں بھی جمع کرائی جائیں اور اس میں لاپرواہی وحکم عدولی کے لئے سزا بھی مقرر کی گئی۔ اسی طرح اس ایکٹ میں ان نذرانہ جات کے خرچ واستعمال کی بابت بھی واضح ہدایات جاری کی گئیں۔

1- جمع کی گئی وقف کی رقوم ونذرانہ جات اسی مقصد کے لئے خرچ کئے جائیں گے جس کے لئے اکٹھے کئے گئے تھے۔

2- کسی بھی غیر متعلق یا غیر مجاز شخص کو یہ نذرانہ جات حوالے نہ کئے جائیں۔

فیلڈ مارشل محمد ایوب خان نے جب بیسویں صدی کی چھٹی دہائی کے آخری سالوں میں ملک کا انتظام وانصرام سنبھالا تو اقتدار میں آتے ہی اپنی توجہ مزارات، گدی نشینوں اور سجادہ نشینوں کی جانب مبذول کی۔ اس کے ذہن میں ہمیشہ یہ خدشات رہے کہ معاشرے میں یہی وہ مقدس جگہیں ہیں جہاں عقیدت منداور ارادت مند اکٹھے ہوتے ہیں جن کی اطاعت وارادت غیر مشروط ہوتی ہے ایوب خان دیہی معاشرت سے بھی آگاہ تھا اور اس کے پیشِ نظر ملتان کے سہروردی، اچ شریف کے گیلانی اور بخاری، پاک پتن کے چشتی، سندھ کے پیر پگاڑا شریف اور جی ایم سید کا اثر ورسوخ اور مریدین کا وسیع حلقہ تھا۔ حکومتی معاملات کو احسن طریق سے چلانے اور اختیار مطلق حاصل کرنے کے لئے ایوب خان کو معاشرے کے اس گروپ کی قوت پر ضرب کاری لگانے کی ضرورت محسوس ہوئی۔

ایوب خان ایک جانب تو مختلف مزارات پر ہونے والی رسومات میں شرکت کرنے لگا اور دوسری جانب اس نے بیوروکریسی کے افسران کو بھی ہدایات جاری کیں کہ وہ عرس کی رسومات، چادر پوشی وغسل وغیرہ کی تقریبات میں سرکاری طور پر شرکت کریں۔ ایوب خان خود بھی پیر آف دیول شریف کا مرید تھا اور دوسری جانب ان مزارات ووقف جائیدادوں کے بہتر انتظام وانتظامی کنٹرول کے لئے اور گدی نشینوں پر مؤثر اختیار حاصل کرنے کے لئے اس نے ''مغربی پاکستان وقف پراپرٹی آرڈیننس 1959 '' جاری کیا۔

آرڈیننس کا بنیادی مقصد مغربی پاکستان کے مزارعات وملحقہ جائیداد کے انتظام وانتظامی

اختیارات کا لامحدود حصول تھا۔ وقف پراپرٹی آرڈیننس 1959ء میں پہلی مرتبہ وقف جائیداد کو وسیع تناظر میں دیکھا گیا اور یہ طے کیا گیا کہ درج ذیل جائیدادیں اس ذیل میں آتی ہیں:

1- کسی بھی مسلمان کی جائیداد جو مستقل طور پر ایسے مقصد کے لئے مختص کی گئی ہو جو اسلام کی نظر میں (Religious)، (Pious) اور (Charitable) ہے۔

2- اگر ہندوستان میں رہ جانے والی وقف جائیداد کے بدلے میں پاکستان میں کوئی جائیداد دی جاتی ہے تو وہ بھی وقف ہی کہلائے گی۔

3- اگر کوئی جائیداد وقت جائیداد کے بدلے میں خریدی جائے، یا باہم تبدیل کی جائے یا وقف سے حاصل ہونے والی آمدن سے خریدی جائے، وقف کی ذیل میں آئے گی۔

4- مزارات پر رکھے جانے والے کیش بکسوں سے حاصل ہونے والی آمدن یا خیراتی مقاصد کے لئے دیئے جانے والے نذرانہ جات "Charitable Purpose" کو آرڈیننس میں یوں وضاحت کی گئی کہ جس سے غرباء کو فائدہ ہو، تعلیم، عبادت، ادویات، مزارات کی دیکھ بھال و مرمت۔

مغربی پاکستان حکومت نے تمام مزارات پر انتظام و انتظامی اختیارات سنبھالنے کے لئے چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کا تقرر کیا اور اس کے لئے درج ذیل شرائط عائد کیں۔

"حکومت چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کا تقرر کرے گی۔ اس عہدے کی اہلیت کے لئے مسلمان ہونا لازمی شرط رکھا گیا۔ اور چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کو کسی بھی مزار اور اس سے ملحقہ وقف جائیداد کا کنٹرول سنبھالنے، دیکھ بھال کرنے، مرمت کرنے کے وسیع اختیارات دیئے گئے۔

چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف محض ایک نوٹیفیکشن جاری کرنے پر کسی بھی وقف جائیداد کا مکمل کنٹرول سنبھال سکتا ہے۔ تاہم اس بات کی گنجائش رکھی گئی کہ نوٹیفیکشن جاری ہونے کے تیس دن کے اندر اندر ضلعی عدالت میں درخواست دی جا سکتی ہے کہ مذکورہ بالا جائیداد وقف نہیں ہے لہٰذا اس پر قبضہ نہیں کیا جا سکتا۔

وقف پراپرٹی آرڈیننس 1961ء میں وضاحت کی گئی کہ مسجد، تکیہ خانقاہ، درگاہ یا دیگر مزارات و زیارت گاہوں کے نام کی گئی جائیدادیں وقف کی ذیل میں آئیں گی۔ مزید یہ وضاحت کی گئی کہ واقف کی زندگی میں، اگر وہ چاہے تو، چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف وقف جائیداد کا انتظام و

انصرام نہیں سنبھال سکتا کہ جب تک وہ وصال نہ کر جائے۔

ان ایکٹ کے تحت چیف ایڈمنسٹریٹر اوقاف کو مزارات پر ہونے والی رسومات، تقریبات، سرگرمیوں، عرسوں، جائیداد، آمدن، خرچ، دیکھ بھال، انتظام، تعمیر و مرمت وغیرہ سب پر لامتناہی اختیار حاصل ہو گیا۔

مشرقی پاکستان کی علیحدگی کے بعد جب پاکستان میں وفاقی حکومت بنائی گئی تو اوقاف فیڈرل کنٹرول ایکٹ 1976ء کے تحت ذوالفقار علی بھٹو نے ملک کے تمام مزارات و وقف جائیدادوں کو وفاقی تحویل میں لے لیا اور نگرانی کے لئے ایڈمنسٹریٹر جنرل آف پاکستان کی تقرری کی جبکہ چاروں صوبوں میں چیف ایڈمنسٹریٹر اوقار مقرر کئے گئے مگر یہ تجربہ کامیاب نہ رہا اور یوں اوقاف فیڈرل کنٹرول ایکٹ 1979ء کے تحت تمام وقف جائیداد کو صوبائی حکومتوں کی تحویل میں دے دیا گیا اور یوں صوبائی سطح پر انتظام و انتظامی کنٹرول کے لئے وقف پراپرٹی آرڈیننس 1979ء جاری کیا گیا۔

آرڈیننس میں یہ وضاحت کی گئی کہ مزار اور اس کے احاطے میں دیئے جانے والے نذرانہ جات و عطیات وقف کے تحت ہی آتے ہیں اور ان پر مجاورین کا یا گدی نشینوں کا کوئی اختیار نہیں ہے۔

آج خودمختار ادارہ ہونے کے باوجود محکمہ اوقاف پنجاب صوبے کے چونتیس محکموں میں ایک اہم محکمہ سمجھا جاتا ہے۔ اس کا سالانہ بجٹ برائے 2003-2002ء اڑتیس کروڑ تک پہنچ چکا ہے۔ ملازمین کو پنشن کی مد میں پانچ کروڑ روپے ادا کئے جاتے ہیں، صرف درگاہ حضرت داتا گنج بخش علی ہجویری سے محکمہ کو سالانہ تیرہ کروڑ روپے کی آمدن ہوتی ہے جس سے پانچ کروڑ روپے سے داتا دربار فری ہسپتال کی ذیل میں خرچ ہوتے ہیں، خواتین کے لئے دستکاری سکول موجود ہے، قرآن پڑھانے کے لئے مدرسہ، مرکز معارف اولیاء، لائبریری جیسی سہولیات موجود ہیں چند کنال کے رقبے پر محیط دربار آج 56 کنال کے احاطے میں پھیلا ہوا ہے۔ 1989ء میں محکمہ اوقاف نے گیارہ کروڑ کی لاگت سے مسجد داتا دربار اور 1998ء میں چونتیس کروڑ کی لاگت سے پارکنگ، سماع ہال، لنگر خانے، دفاتر، تبرکات گیلری اور مغل طرز کا باغ بنایا ہے۔ اسی طرح دربار بابا فرید پاک پتن، دربار بابا بلھے شاہ، دربار سخی سیدن شیرازی سے ملحقہ نئی مساجد کی تعمیر کا کام

جاری ہے۔ محکمہ اوقاف حکومت پنجاب سے کسی قسم کی مالی معاونت حاصل نہیں کرتا۔ اس کی آمدن کے ذرائع اپنے ہیں چوہتر ہزار کنال اراضی محکمانہ دسترس میں ہے چار سو مزارات اور چار سو تیرہ مساجد کا انتظام و انصرام محکمہ اوقاف پنجاب کے ذمہ ہے۔

❁

سترہویں اوراٹھارہویں صدی میں اودھ کے معاشرے میں مذہب اور سیاست کا کردار

مظفر عالم/ترجمہ:سعودالحسن خان

ہماری موجودہ معلومات کے مطابق مغلوں کی سیاسی اور ثقافتی قیادت نے علاقائی سیاسی اطواراور ثقافتوں کے بہت سے نمایاں خدوخالوں کو بڑی حدتک مغلوب کر کے رکھااوران کے ایک بڑے حصے کوختم کردیایاکم ازکم اس کی تخریب کرنے کی کوشش کی۔البتہ کئی پہلوؤں سے مغلیہ صوبہ جات کی انتظامیہ کی تاریخ جاگیر،فوجداری اورقلعہ داری جیسے تمام اداروں کی تصویر کشی کرتی ہے۔ مغلیہ نظام کے اثر کا غیرمعیاری تاثر بہت سے علاقوں کی تفصیل کی پوری طرح سے چھان بین نہیں کرتا خاص طور پرنمایاں علاقوں کی۔مثال کے طور پر بنگال میں مغلیہ گورنر کا رویہ ایسا ہوتا تھا کہ جس سے اس بات کا اشارہ ملتا تھا کہ اس صوبے میں طاقت کا معیار اور قانونی استحقاق کے ذرائع کافی مختلف تھے۔یہ فرق کشمیراور دکن کے صوبہ جات میں کافی واضح تھا کہ جہاں پر مغلوں کی آمد سے بہت پہلے اسلامی سماج اور ثقافت کے مخصوص علاقائی اطوار ترقی پاچکے تھے۔(1)

جو بات سب سے قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ اودھ اور الٰہ آباد جیسے علاقے کے جو نہ صرف مغلیہ دارالحکومت سے قریب تر تھے بلکہ ثقافت اور طرز حیات میں مئوخرالذکر کی اتباع بھی کرتے تھے،وہ بھی ایک خاص حدتک اپنی اپنی امتیازی حیثیت کے حامل تھے اوراس کو برقرار رکھے ہوئے تھے۔اس مضمون میں سترہویں اوراٹھارہویں صدیوں میں اودھ میں سیاسی اور مذہبی ثقافت کے سماجی پس منظر کو سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔

حالیہ برسوں میں اودھ کے ابتدائی جدید اور متٔوخر وسطی عہد پر کی گئی بڑی تحقیقات میں عہد وسطیٰ کی سیاست اور مذہب پر کچھ بحث کی جاتی رہی ہے خواہ اس بحث کو سیاسی فکر کے پس منظر کے طور پر رکھا گیا ہو۔اس سے قبل مذہبی نشو ونما کا عہد وسطیٰ کے مذہبی فکر و خیالات کے مورخین نے قابل ذکر حد تک جائزہ لیا تھا۔(2) البتہ اس مضمون میں سماجی حالات سیاسی اتحاد اور رائج الوقت مذہبی خیالات پر ذرا تفصیل سے بحث ہوگی تا کہ ان چیزوں کے باہمی ربط و مربوط کی نوعیت اور وسعت کا جائزہ لیا جا سکے۔اس علاقے کے کچھ اپنے خیالات اور سرگرمیاں ہیں جو کہ مقامی سماجی حقائق سے ملتی جلتی ہیں چونکہ یہ علاقہ جغرافیائی طور پر مغلیہ مرکز سے الگ نہ ہو سکا لہٰذا یہ اس سے مکمل طور پر آزاد نہ رہا ہے۔ جبکہ دوسری جانب ''خودمختار'' صوبائی انتظامیہ اپنی سیاسی جلا کی نمائندگی کرتے تھے جو کہ غیر معیاری اشتراک (Syncretism) اور رجعت پسندی یا صوفی اسلام کے درمیان نرم توازن قائم کرتی تھی۔اس میں اس علاقے کی تمام تر خصوصیات شامل ہوتی تھیں کہ جن میں مذہبی خیالات کو واضح جگہ دی جاتی تھی۔مذہبی توازن کی دیگر جگہ پر بھی نشاندہی کی گئی تھی خاص طور پر سید شاہ عبدالرزاق بنسوی کی شخصیت اور تعلیمات میں جو کہ اس عہد کا بڑا مشہور صوفی تھا اور اس نے مقامی طور پر سلسلہ قادریہ کی ایک شاخ کی بنیاد رکھی تھی۔یوں وہ فرنگی محل میں ملا نظام الدین کے مدرسہ کا پہلا صوفی تھا۔(3)

اس مضمون کے بارے میں زیادہ تر معلومات مختلف نوعیت کے ہم عصر فارسی کی شہادت پر مبنی ہے کہ جن کا مذکورہ بالا تصانیف اور میرے سابقہ مضامین میں حوالہ دیا جاتا رہا ہے۔شاہ عبدالرزاق کے بارے تفصیلات مذہبی نوعیت (hagiographical) کے بیانات پر مبنی ہے مگر ان کی بڑی محتاط انداز سے جانچ پرکھ کی گئی ہے۔ان میں اس صوفی کی سوانح حیات مناقب رزاقیہ ہے جو ملا نظام الدین نے تحریر کی جو کہ ہندوستانی مدارس کے نظامیہ نصاب کا بانی تھا اور بنسوی کے قریبی عہد سے تعلق رکھتا تھا لیکن صرف اس حوالے سے کہ اس کی تصنیف اس کے لئے سہل ہوگئی تھی۔کئی دیگر مذہبی اور دیو مالائی قصوں کی طرح سے مناقب میں بھی اپنے ہیرو سے کئی ناقابل یقین معجزات منسوب کر لئے گئے ہیں۔اور اس میں اس صوفی کے بارے میں ملا کے تصور و تخیل کی نشاندہی کی گئی ہے اور بہت سے ان خام خیالات اور باتوں کی صریحاً تردید کی گئی ہے کہ جو صوفی کے دور سے ہی اس کے بہت سے شاگردوں اور معتقدین میں رائج ہو گئے تھے۔یہ باتیں بنسوی

کے ایک پوتے کے زمیندار شاگرد نواب محمد خان شاہجہانپوری نے صوفی کی سوانح حیات میں کچھ عرصے بعد ہی بیان کی ہوئی ہیں۔اس طرح سے شاہجہانپوری اس صوفی کی حیات وتعلیمات کے بارے میں مقامی مسلمان جاگیردار کے تخیل کو اجاگر کرتا ہے۔ ملا اور شاہجہانپوری دونوں ہی کے بیانات ایک دوسرے کی تعظیم کرتے ہیں اور صوفی کے بارے میں تاریخی جائزہ لینے کی غرض سے دونوں ہی مساوی اہمیت کے حامل ہیں۔

راجپوت اور مسلم زمینداری

صوبہ اودھ کا قابل ذکر پہلو یہ تھا کہ یہاں پر زمینداری کسی علاقے پر غالب کسی خاص طبقے یا ذات سے وابستہ تھی۔ یہ وابستگی اس حد تک تھی کہ سی اے ایلیٹ (C.A.Elliot) نے ابتدائی انیسویں صدی میں اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اودھ میں حدود پرگنہ ہر انفرادی شاخ کے قبضے کی بنیاد پر متعین تھیں۔ (4) ابوالفضل نے ہمیں ہر پرگنہ میں موجود ہر سرکردہ ذات کے تفصیلی اعداد وشمار فراہم کئے ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ اس کی بنیاد پر قائم ''جمع'' بھی دیئے ہیں۔اس کے اعداد وشمار کا تجزیہ یہ بتاتا ہے کہ کل جمع کا 75 فیصد سے بھی زائد مختلف راجپوت شاخوں کے زیر قبضہ اراضی سے آتا تھا۔ بہت سی صورتوں میں بہت سے محلوں یا لگانی اضلاع نے ایک متحدہ بلاک کی شکل اختیار کر لی تھی۔ مثلاً سرکار لکھنو میں ایک ذیلی راجپوت شاخ بائس (Bais) کے زیر اختیار علاقے کا نام سترہویں صدی میں بائسواڑا پڑ گیا۔انیسویں صدی کے شروع میں یہاں پر 22 پرگنے تھے جو اس شاخ کے زیر اختیار تھے۔ایک کے علاوہ تمام پرگنوں پر باسگوٹی (Bacgoti) راجپوتوں کا قبضہ تھا جو کہ صوبے کے جنوب میں تھے۔رائے کوار اور گنوار راجپوتوں کا اثر بہرائچ اور اودھ کے علاقوں میں بہت تھا جبکہ گورکھپور میں بشن (Bisens)، سورج بنسی، اور سوم بنسی راجپوتوں کو اختیار حاصل تھا جو کہ اس سرکار کا 70 فیصد مالیہ ادا کیا کرتے تھے۔خیرآباد سرکار میں بڑے حصے پر گور شاخ کا قبضہ تھا۔اس کے علاوہ غیر مخصوص راجپوتوں کے پاس بھی تقریباً تمام سرکاروں میں زمینداریاں تھیں۔ سرکار اودھ میں وہ بائس کے بعد سب سے بڑے مالیہ ادا کرنے والے تھے جو 23 فیصد بنتا تھا۔ گورکھپور میں ان کا کل حصہ 16 فیصد تھا۔ بہرائچ اور خیرآباد میں وہ نصف ادا کیا کرتے تھے۔ جبکہ لکھنو میں بھی مالیہ میں ان کا حصہ کچھ کم نہیں تھا۔(5)

یہ صورت حال اسی طرح سے چلتی رہی۔ وسط انیسویں صدی کے ایک بیان کے مطابق راجپوت اپنی عددی قوت اور اراضی پر اختیار کی وجہ سے اس حد تک باغی اور سرکش ہو گئے تھے کہ انہوں نے برہمنوں کو نیچا دکھانا چاہا (6) جو کے مالیہ میں سے قابل ذکر حد تک حصہ حاصل کر لیا کرتے تھے۔ آئین اکبری میں صوبے میں 133 میں سے صرف 13 محلوں میں برہمنوں کو زمین دار دکھایا گیا تھا۔ (7)

یوں راجپوت اپنی رشتہ داروں اور عددی قوت کی بناء پر مغلیہ اقتدار کے لئے بہت زبردست خطرہ تھے۔ (8) بیسواڑا شاہجہاں کے دور سے خاص فوجداری کہلاتا تھا جبکہ خیر آباد سترہویں صدی کے آخر میں اٹھارہویں صدی کے شروع میں بغاوتوں کی وجہ سے بڑا مشہور تھا۔ بائس راجپوتوں نے علاقے کے چوہانوں اور باسگوتیوں کی بغاوت کی حمایت کی تھی۔ (9) البتہ یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسی طرح سے بائس راجپوتوں نے بھی مغلوں کو اورنگ زیب کے دور سے ہی دھمکی دینا شروع کر دیا اور اٹھارہویں صدی کے شروع تک یہ صورت حال کافی خطرناک ہو گئی۔

اس صورت حال میں صوبے کے اوپر دیرپا اور مؤثر اختیار قائم کرنے کی غرض سے راجپوتوں کے ساتھ اتحاد قائم کر لینا ایک صریحی انتخاب تھا۔ مغلوں کا سیاسی نظریہ اور راجپوتوں کے ساتھ ان کے اتحاد نے بھی اس بات کے لئے سہولت پیدا کر دی۔ البتہ اودھ کے راجپوتوں کے ساتھ کوئی اتحاد قائم کرنا اس علاقے کی ترجیحات میں بھی شامل تھا۔ سترہویں صدی کے آخر میں اودھ کے مسلمانوں نے راجپوت قوت کا جواب دینے کے لئے اس علاقے میں اپنی حالت میں بہتری لانے کی کوشش کی۔ اٹھارہویں صدی میں راجپوتوں کی قوت اور ان کے اثرات دیہاتوں تک محدود ہو گئے حالانکہ انہوں نے نواب کے اتحادی کا کردار ادا کیا تھا۔ قصبوں میں تقریباً تمام انتظامی اور فوجی شعبہ جات میں اودھی مسلمان (معہ ایک قصیر غیر راجپوت ہنود گروہ کے) بڑی تعداد میں چھائے ہوئے تھے۔ یہ بات ممکن بھی تھی کیونکہ مسلمان، شیخ زادے، افغان اور کچھ نو مسلم راجپوت اودھ میں بہت مضبوط تھے۔ آئین اکبری کے مطابق ان کی زمینداریوں سے صوبے کے کل مالیہ کا 11 فیصد حاصل ہوتا تھا جو کہ زیادہ تر اودھ اور لکھنؤ کی سرکاروں میں ہوا کرتا تھا۔

اس کے ساتھ ساتھ ہی مسلم زمینداروں مسلمان زمینداروں نے اس حقیقت سے بھی کافی سماجی اور ثقافتی (نہ کہ سیاسی و معاشی) قوت حاصل کر لی کہ مسلمانوں میں مدد معاش کے حامل

لوگوں نے صوبے میں امتیازی عہدے حاصل کر لئے۔ ضامنوں کی جانب سے متدعویہ مالیہ کے 128 محلات میں سے 9 میں 10 فیصد کی حدود بھی متجاوز کر لی گئیں۔ آئین میں سیورغل (suyurgal) اعدادوشمار کا تجزیہ یہ ثابت کرتا ہے کہ جدید اتر پردیش کے اعلیٰ تر سیورغل گنتی کے دو بلاکوں کے قابل ذکر حصے اودھ میں شامل تھے۔(10) اراضی میں مدد معاش قطعات کی ایک تعداد دو سے تین سو بیگہ جات سے بھی زیادہ بڑھ گئی جبکہ ضامنوں کا اختیار واثر پورے دو یا تین پرگنوں پر پھیل گیا۔(11) ہمارا ریکارڈ ہمیں اس بات کے مطالعہ کا موقع فراہم کرتا ہے کہ ان کی بڑی مدد معاش قطعات کی آمدنی نے کس طرح سے ضامنوں کو اس قابل بنا دیا کہ وہ دیگر حقوق اراضی مثلاً جاگیرداری اور زمینداری حاصل کر سکیں۔(12)

اودھ سلطنت مغلیہ کے ان صوبوں میں سے تھا کہ جہاں سے مسلمان مغلیہ ریاستی خدمات کے لئے عہدیدار فراہم کیا کرتے تھے۔ لکھنو، امیٹھی، بلگرام، دریا آباد، گوپا ماؤ، کاکوری، ملیح آباد، ردولی اور شاہ آباد مسلمانوں کے ایسے اہم شہر تھے کہ جنہوں نے مغلیہ سلطنت کی خدمت کی۔(13) مثلاً شیخ اللہ یار، اس کا لڑکا مرتضیٰ حسین، روح الامین خان اور شیخ پیر محمد اواخر سترہویں و ابتدائی اٹھارہویں صدی میں بلگرام کی اہم مسلم شخصیات میں سے تھے۔ فرخ سیر کے دور میں اللہ یار کو چھ ہزار ذات کے درجے تک ترقی مل گئی اور ساتھ ہی مبارز الدولہ، عشغاء الملک پہلوان، رستم زمان خان اور ناتمان جنگ کے خطابات بھی ملے۔ اس کے لڑکے مرتضیٰ حسین کو محمد شاہ کے دور میں 2500 ذات کا عہدہ اور خان کا خطاب ملا۔ روح الامین نے اپنے کیریئر کا آغاز بہادر شاہ کے وزیر کے معاون کے طور پر کیا۔ منعم خان کو چھ اور سات ہزاری کا عہدہ دے کر پہلے تو الہ آباد کا نائب گورنر لگایا گیا اور پھر اودھ کا مقرر کیا گیا۔ شیخ پیر محمد اور اس کا لڑکا شیخ احمد اللہ سید برادران کے ساتھی تھے اور ان میں سے ہر ایک کا جداگانہ منصب 600 اور 2500 تھا۔(14)

اس دور میں لکھنو اور اس کے نواح سے جلال خان بازید خیل، معالی خان، میر اشرف، اس کا لڑکا میر مشرف، شمشیر خان اور سنجر خان مشہور افغان تھے۔ میر مشرف کو تو الہ آباد کی گورنری بھی مل گئی تھی اور وہ 7000/7000 کے منصب پر بھی فائز ہوا۔ فرخ سیر کے دور میں لڑی جانے والی جنگوں میں اس نے نمایاں کردار ادا کیا۔ شمشیر خان اور سنجر خان کے پاس 2500/2500 اور 3000/2000 ذات کے عہدے تھے اور وہ شمس الدولہ کے ماتحت افواج ولاشاہی کے اہم

کمانڈر تھے۔(15)

وسط اٹھارہویں صدی کے ایک اودھی مورخ محمد فیض بخش کے مشاہدے سے کاکوری کے شیخوں کی شاہی خدمات اور ان کی قوت اور اثر کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔"دہلی کی عظمت کی داستانیں ان ایام میں کاکوری کے ان امراء سے منسوب ہیں کہ جنہوں نے اپنی جوانی میں ہی دہلی میں ملازمت اختیار کر لی۔ یہ بیان اس کی کتاب تاریخ فرح بخش میں مغلوں کے بارے میں اس کی معلومات کا بہت اہم مآخذ ہے۔(16)

بقول مصنف مرآۃ الاردہ قوت اور اثرات کے حوالے سے اودھ میں راجپوتوں کے بعد مسلمان ہی آتے تھے۔ (17) حالانکہ عددی طور پر وہ زیادہ مضبوط نہیں تھے اور نہ ہی ان کی جاگیریں وسیع وعریض تھے۔ البتہ وہ مقامی سطح پر مضبوط سیاسی حمایت مہیا کرنے یا مہیا کرنے کا وعدہ کرنے کی استعداد رکھتے تھے۔

مذہبی ماحول

دیہاتوں میں مختلف غالب سماجی گروہوں کے درمیان تعلقات اور وہ مذہبی خیالات کہ جنہوں نے ان تعلقات پر اثر ڈالا یا ان کو جواز فراہم کیا کم از کم ان سے خود متاثر ہوئے، ہمیں کسی قدر اس بات میں مدد فراہم کرتے ہیں کہ ہم اس سیاسی انتظام کے سباق وسیاق کی تعریف کریں۔ اودھ میں راجپوت، شیخ زادے اور افغان اور اس طرح سے ہندو اور مسلمان باہمی اعتماد کی فضاء میں رہنا شروع ہوگئے۔ اور یہ ماحول صوفیانہ اسلام کا پیدا کردہ تھا کہ جس میں وحدت الوجود پر زور دیا جاتا تھا اور سماجی وثقافتی امور میں اس کا اطلاق کیا جاتا تھا۔

اودھ وحدت الوجود کے اصول کا روایتی مضبوط گڑھ رہا تھا۔ پندرہویں صدی کے شروع میں سید شاہ محمد اشرف سمنانی جو کہ کچھواچھہ (جواب جدید ضلع فیض آباد میں ہے) کے مشہور صوفی خاندان کا بانی تھا، اس نے اس اصول کا بڑا زبردست دفاع کیا۔ اس کی وضاحت میں کئی رسائل لکھنے کے علاوہ سمنانی نے ہمہ اوست کی اصلاح کو مشہور کیا یوں اس نے اس عقیدے پر زور دیا کہ خدا کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں۔(18)

کچھواچھہ کے ساتھ جدید ضلع بارہ بنکی کا قصبہ ردولی بھی بہت بڑا صوفی مرکز تھا۔ یہاں پر

اس اصول کو بہت پذیرائی ملی۔ شیخ احمد عبدالحق (متوفی 1434ء) کی خانقانہ ہندو یوگیوں اور سنیاسیوں کی ''اشنان گاہ'' بن گئی تھی۔ اس خانقانہ سے وابستہ صوفیوں میں ایک اور مشہور صوفی شیخ عبدالقدوس (1456-1536) تھا۔ اس کے رسالے رشد نامہ میں اس کی اپنی شاعری کے علاوہ ردولی کے دیگر صوفیاء کی شاعری بھی تھی اور وحدت الوجود پر مبنی صوفیانہ عقائد بھی تھے اور ساتھ ہی گورکھ ناتھ کا فلسفہ بھی تھا۔ اس کتاب کو ردولی کے مذہبی خیالات سے بھی جلا ملی۔ اس کتاب کے اشعار میں سے کچھ کو تھوڑی تبدیلی کے ساتھ ناتھ کی شاعری میں بھی شامل کیا گیا اور کبیر کے دوہوں میں بھی (19) سولہویں صدی کے وسط میں عبدالوحید بلگرامی (1510-1608) کی کتاب حقائق ہندی میں جذبات اور فلسفے کا اظہار کیا گیا۔ اس کتاب میں بلگرامی نے ہندو بھجنوں کی قدیم مسلم عقائد سے مماثلت قائم کرنے کی کوشش کی ہے۔ بلگرامی کے مطابق کرشن اور دیگر نام ان آیات سے مشابہت رکھتے ہیں کہ جو نبی کریمؐ کی تعریف میں ہیں۔ بعض اوقات گوپیوں سے مراد فرشتے ہوتے ہیں، بعض اوقات بنی نوع انسان اور یہ اس حقیقت سے تعلق رکھتے ہیں کہ جس کا تعلق خدائی کاموں کی وحدیات سے ہوتا ہے۔ گوکل کے برج نے مختلف طریقوں سے دنیا (عالم) کے مختلف صوفیانہ خیالات کی نشاندہی کی۔ مثلاً گنگا اور جمنا دراصل وحدت، معرفت یا حدت اور امکان کے دریا/سمندر ہیں۔

حقائق ہندی کے مطابق مرلی (کرشن کی بانسری) اسی طرح سے عدم سے وجود کی پیدائش کی جانب نشاندہی کرتی ہے۔ (20)

وحدت الوجود کے نظریئے اور مقامی سماجی عقائد اور رسومات سے متعلقہ فلسفہ وعمل کی حمایت اودھ میں 17ویں صدی میں جاری رہی۔ اس نظریئے کے بعد شارح اور مدافعین اسی علاقے سے سامنے آئے۔ ان لوگوں میں قابل ذکر شیخ محب اللہ (متوفی 1648) جو الہ آباد آ کر آباد ہو گئے اور شیخ عبدالرحمٰن چشتی (متوفی 1683) تھے۔ شیخ محب اللہ کی وحدت الوجود پر بعض تحریریں اتنی مشہور ہوئیں کہ شہزادہ داراشکوہ کے ساتھ اس کے تعلقات قائم ہو گئے۔ اس کے رسالے ''رسالہ تصویہ'' نے رجعت پسند مذہبی حلقے سے شدید طوفان کھڑا کر دیا اور اورنگ زیب کے زمانے میں یہ رسالہ برسر عام نذر آتش کر دیا گیا۔ (21) شیخ محب اللہ نے بھی ہندو یوگیوں سے اسراری علم کے حصول پر زور دیا تھا۔ اس کے مشہور شاگردوں میں سے ایک شیخ محمدی تھا جس نے

اس کی نگرانی میں اسلامی تصوف میں اپنی بنیاد پختہ کرنے کے بعد برہمنوں سے یوگا کی تعلیم بھی حاصل کی۔(22)

ایک اور معاملہ یوں تھا کہ شیخ احمد عبدالحق ردولوی کی نسل سے ایک صوفی شیخ عبدالرحمٰن چشتی نے سنسکرت کی ہندو بھگتی پر ایک کتاب کا فارسی میں ترجمہ کیا اور اس کا نام مراۃ المخلوقات رکھا۔ یہ کتاب صوفی بست کی تحریر کردہ وہ کتاب ہے کہ جس میں مہادیو اور پاروتی کی گفتگو درج ہے۔ عبدالرحمٰن نے کسی قدر تفصیل سے ہندو روایات کی وضاحت کرنے کی کوشش کی اور انہیں مسلم عقائد و خیالات میں قبول کر لینے کا جواز فراہم کیا۔ اس نے بھگوت گیتا کا بھی فارسی میں ترجمہ کیا اور اس کا نام مراۃ الحقائق رکھا اور اسے ''ہمہ اوست'' کا مثالی نمونہ قرار دیا۔(23)

البتہ چند ابتدائی صدیوں سے ایک تبدیلی محسوس کی جارہی تھی حالانکہ سترہویں صدی میں مغلیہ ہند کے مشہور احیاء پسند اور وحدت الشہود کے حوالے سے بالکل کوئی تحریک نہ تھی۔ یہ باتیں تو مغلیہ ہند کے مشہور احیاء پسند الٰہیات دان صوفی شیخ احمد سرہندی (1624-1564) نے زور شور سے شروع کیں جو کہ مجدد الف ثانی کے نام سے مشہور ہیں (یعنی دوسرے ہزار سالہ دور میں اسلام کی تجدید کرنے والا) شمالی ہند کے دیگر علاقوں کے برعکس اودھ میں بظاہر مجددی تحریک کا کوئی اہم مبلغ موجود نہیں تھا البتہ سترہویں صدی میں جونپور میں ملا محمود اور اس کے شاگرد نے توحید وجودی کی زبردست مخالفت کی۔ اس عقلیت پسند ملا محمود نے ہندوستان کی دانشورانہ تاریخ پر برا اثر ڈالا کیونکہ اس یونانی و عربی منطق و فلسفہ میں کافی خدمات سرانجام دیں تھیں۔ الٰہیات پسند کی حیثیت سے اس نے کلام کو پراسراریت اور تصوف پر ترجیح دی۔(24) سکندر لودھی کے ابتدائی دور میں جون پور میں قاضی شہاب الدین دولت آبادی علماء کا بڑا اہم نقیب تھا۔ وہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی طرح سے تھا (1642-1551) کہ جس نے الٰہیاتی تعلیم کے احیاء و ترقی کے ذریعے ہندوستانی اسلام کو غیر اسلامی باتوں سے پاک کرنے کی کوشش کی۔(25)

وحدت الوجود کے اصول کے اطلاق کے خلاف ایک انتباہ اودھ سے بھی سامنے آیا، جو کہ ذرا مختلف انداز سے تھا۔ واقعہ کے مطابق شیخ نظام الدین امیٹھوی (1571) نے کسی صوفی کے بیٹے کے ساتھ ابن عربی کی کتاب فصوص الحکام چھین لی اور اسے ایک دوسری کتاب تھما دی۔ ایک چشتی شیخ یہ چاہتا تھا کہ اس کے مرید محض رجعت پسند صوفیانہ کتب تک محدود رہیں۔(26) شیخ

محب اللہ نے جب توحید وجودی کے بارے میں رائج غلط فہمیوں کی وضاحت کرنے کے لئے ابن عربی کی تصانیف کی اہمیت اور صحیح نوعیت کو اجاگر کرنا چاہا تو اسے بہت تکلیف ہوئی اپنی اہم کتاب مناظر احساس الحواس میں اس نے صرف چند منتخب پہلوؤں کی بناء پر اس نظریئے کو قابل ستائش کہا۔ (27) جہاں تک اس اصول کے اطلاق کا تعلق ہے تو اس نے پُرامن ماحول کی بات کی۔ لیکن جب ایسا کرنے کا موقع آیا تو اس نے خیر اور شر کے درمیان تفریق قائم کر دی اور اپنے مریدوں کو میٹھے کی جگہ کڑوا چکھنے سے خبردار کیا۔ (28)

جب اورنگ زیب نے شیخ محب اللہ کی کتاب تسویہ کے عنوانات کی بابت اس کے مریدوں سے وضاحت طلب کر کے اسے بر سر عام جلانے کا حکم دیا تو اس سے اس کے شاگردوں میں/مریدوں میں تبدیلی کا اشارہ ملا۔ اس مقصد کے لئے دو شخصیات کا تذکرہ قابل ذکر ہے پہلا تو میر سید محمد قنوجی تھا جو شاہی ملازمت میں تھا۔ اس نے شیخ کے ساتھ اپنے تمام تر تعلق کی تردید کی۔ جبکہ دوسرا شیخ محمدی تھا جس نے اعتراضات کا برملا جواب دیا۔ محمدی نے شیخ کا مرید ہونے سے انکار نہیں کیا لیکن اس نے صاف کہا کہ اس کے لئے اس رسالے کے مرکزی خیال کی تشریح یا توثیق کرنا بڑا مشکل ہے۔ وہ تحریر کرتا ہے کہ میں اس روحانی مقام تک نہ پہنچ پایا ہوں کہ جو شیخ نے حاصل کر لیا تھا اور اسی مقام سے وہ بات کیا کرتا تھا۔ البتہ اگر عزت مآب نے کتاب کو جلانے کا فیصلہ کر لیا ہے تو پھر اس آگ سے کہیں زیادہ آگ درکار ہوگی جو کہ شاہی باورچی خانہ میں موجود ہے۔ (29)

مسلمان اشرافیہ کے اندر علاقے میں راجپوتوں کی قوت میں اضافے کو بہت بڑا خطرہ تصور کیا جانے لگا۔ پندرہویں صدی میں لودھیوں اور شرقیوں کے درمیان اودھ پر قبضے کی کشمکش میں راجپوتوں نے فائدہ اٹھایا اور علاقے کے کئی مسلمان شہروں کو فتح کر کے برباد کر دیا۔ اس بات کی اطلاع بھی ریکارڈ پر موجود ہے کہ مشہور صوفی شہر ردولی میں کفار نے آگ لگا دی اور کئی مسلمان بشمول مشہور چشتی صوفی شیخ عبدالقدوس کو کسی محفوظ مقام پر پناہ لینے پر مجبور کیا۔ (30) شیخ کے اس تجربے نے اسے اس بات پر مجبور کیا کہ وہ براہ راست سیاست میں شامل ہوا اور پھر یوں چشتی سلسلہ کے لوگ سیاست میں ملوث ہونے لگے۔ اور شیخ نے کھلم کھلا ہندوؤں کے خلاف بولنا شروع کر دیا۔ (32)

اس صورت حال میں تو عقیدے کے بارے میں بھی خطرہ محسوس ہونے لگا۔اگر چہ ہمارے ذرائع سے اس بات کی مکمل طور پر تائید نہیں ہوتی مگر یہ بات قابل ذکر ہے کہ لکھنو کا ایک گورنر ہندوؤں سے اپنے تعلقات کی بناء پر اسلام سے دست بردار ہو گیا۔اس بات سے ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اودھ میں تبدیلی مذہب کا عمل یکطرفہ نہیں تھا۔(33)

اس واقعہ سے ہمیں ایک جانب اسلام اور دوسری جانب ہندومت کے درمیان بحث و مباحثے اور باہمی عمل کی نوعیت کا اشارہ ملتا ہے۔اس طرح سے یہ پتہ چلتا ہے کہ نہ صرف مسلمان بلکہ ہندو بھی لوگوں کو اپنے مذہب کی جانب آنے کی دعوت دیتے تھے۔بظاہر یہ بات خلاف معمول ہے۔عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں مسلمانوں نے تبدیلی مذہب کی غرض سے سیاسی قوت کا استعمال شاذونادر ہی کیا تھا بلکہ کوئی بھی مسلمان غیر اسلامی مذہب قبول نہیں کر سکتا تھا خواہ وہ پہلے بھی ہندو ہی کیوں نہ رہا ہو۔

مغل راجپوت اتحاد اور اس کی پیچیدگیاں

مغلوں نے راجپوتوں کے ساتھ جس کامیابی سے اتحاد قائم کر لیا تھا اس سے حالات کافی سازگار معلوم ہوتے تھے۔جیسا کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ اس اتحاد کی ضرورت ان سیاسی و معاشی حالات میں پیش آئی کہ جس میں مغلوں نے اپنی پہلی ناکامی کے بعد دوسری بار اپنا اقتدار ہندوستان میں قائم کرنا چاہا۔ان کے سب سے بڑے دشمن افغان تھے۔شمالی ہند کے وسیع خطے پر راجپوت بہت زبردست طاقتور اشرافیہ کی شکل میں موجود تھے۔انہیں کسی نہ کسی پر غلبہ حاصل کرنے کی ضرورت تھی۔(34) علاوہ ازیں صوبہ گجرات کا بھی ایک بہت بڑا علاقہ ان کے قبضے میں تھا اور اس جگہ وہ یکتا حکمران ذات کی شکل میں موجود تھے۔(35) راجپوتوں کے ساتھ سیاسی اتحاد کرتے ہوئے مغلوں نے راجپوتوں کی بہت سی رسومات اور نشانیاں بعینہ قبول کر لیں۔اس میں سیاسی ماتحت کی پیشانی پر ٹیکہ لگانا، تولا دان اور جھروکہ درشن سے لے کر اکبر کا برسرعام سورج کی پرستش کرنا اور قربانی کی آگ جلانے سے قبل مشرق کی جانب منہ کرنا اور سنسکرت زبان میں اس (اکبر) کا نام جپنا تک سب کچھ شامل ہے۔(36) غالباً یہ راجپوتوں کے ساتھ اپنے اتحاد کو اجاگر کرنا ہی تھا کہ ابوالفضل نے ''نور'' سے مغلوں کی روحانی اصل ونسل پر زور دیا۔(37) مغلوں نے راجپوت

شہزادیوں سے شادیاں کیں اور اپنے محلوں میں ان کو ان کی مذہبی رسومات ادا کرنے کی پوری آزادی تھی۔

راجپوتانہ میں مقامی ثقافت میں اس اتحاد کو بہت پذیرائی ملی اور راجپوت سماج میں کافی ترقی عمل میں آئی۔ راجپوتوں نے اپنے نئے اداروں اور جذبات کو مغلوں کے ساتھ اپنے تعلقات کی بنا پر بہتر بنایا۔ ان کے نزدیک مغل ان کی اپنی ذات کے درجے کے حامل تھے۔ مغل بادشاہ کی ان کی روایات میں بہت اعلیٰ مقام تھا اور بعض اوقات اس کو رام کے مساوی درجہ عطا کیا جاتا تھا یعنی جو ہندو راجپوتوں کا ماقبل کشتریہ ثقافت کا اہم کردار تھا۔ (38) یہ وہ درجہ تھا کہ جو مغلوں نے اپنی شاہی حکمرانی کو جواز فراہم کرنے کی غرض سے کافی کوششوں کے بعد حاصل کیا تھا۔

اب ایک ایسا ماحول پیدا ہو گیا تھا اور مزید ترقی پا گیا تھا کہ جس میں راجپوت خود کو بطور مغل شناخت کرایا کرتے تھے۔ ان کے نزدیک مغل کی عزت کی اسی طرح سے حفاظت کی جاسکتی تھی جس طرح سے کسی راجپوت کی۔ (39) کسی مسلم ریاست میں غیر مسلم گروہ کی شراکت کی یہ مثال اسلام کی سیاسی تاریخ میں بالکل منفرد و یکتا تھی۔

بلاشبہ ابتدائی مسلم حکمرانوں نے رواداری کی جس پالیسی کو رائج کیا تھا مغلوں کا سیاسی نظریہ اسی پالیسی کا آئینہ دار تھا۔ سلاطین دہلی نے بھی اسی طرح کی باتوں کا مظاہرہ کیا تھا۔ تغلق حکمرانوں کے دور میں اعلیٰ عہدوں پر محض چند ہندو فائز ہوا کرتے تھے۔ سکندر لودھی اس کٹرپن کے لئے کافی مشہور تھا۔ اس نے انہیں ریاستی ملازمت میں داخل ہونے اور بالخصوص شعبہ مالیہ میں ملازمت کرنے کے لئے ان کی فارسی حصول تعلیم کی حوصلہ افزائی کی۔ (40) غالباً اسی رجحان کو دیکھ کر مئورخ ضیاء الدین برنی نے جہانداری کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ یعنی ایسے حالات کہ جن میں ریاست بہت سی غیر شرعی رسومات اور سرگرمیوں کی اجازت دے دیتی ہے۔ وہ سیکولر قوانین (ضوابط) کی حوصلہ افزائی کرتی ہے اور نہ صرف پرستش کی آزادی دیتی ہے بلکہ ہندوؤں کی تعظیم کی بھی ہدایت کرتی ہے۔ (41)

البتہ مغلوں نے اس سارے عمل کو ایک نظریاتی ڈھانچہ فراہم کیا جو کہ وقت کے ساتھ ساتھ ہندوستان کے سیاسی اسلام کا ایک قصہ بن گیا۔ ماسوائے اکبر کی پیدا کردہ یا تجرباتی خرافات کے، مغلیہ سیاسی نظام کے ہندوستانی خواص میں سے کوئی بھی بات مسلم رجعت پسندی میں ہیجان پیدا نہ

کر سکی۔ کسی عام سے پڑھے لکھے مسلمان کے نزدیک شاہی حرم میں ہندو راجپوت شہزادیوں کی موجودگی اور حرم کا ''ہندو بنانے کا عمل'' ایک عام سی بات تھی اور ہندوستان میں اسلامی سیاسی ثقافت کا جزو لازمی ہے۔ یہ بات اس موقع پر کافی اہمیت کی حامل تھی کہ جب ابھی یہ بحث چل ہی رہی تھی کہ ہندو راجپوتوں کو اہل کتاب میں شامل کیا جائے یا بت پرستوں میں شامل کیا جائے۔ مغلیہ دور میں سولہویں اور سترہویں تک اسلام کا پورا پورا احترام ہوتا رہا کیونکہ ہندو رسومات محل میں ادا کی جاتی تھیں جو نوجوان شہزادوں کو متاثر کر رہی تھیں۔ اس چیز کو پہلی بار اٹھارہویں صدی میں 1719ء میں دھچکا لگا کہ جب راجہ اجیت سنگھ اپنی لڑکی کو، کہ جو پہلے مغل شہنشاہ فرخ سیر کی نکاح میں تھی، مغلیہ محل سے نکال کر جودھپور لے گیا۔ یہ حرکت اس نے فرخ سیر کی معزولی اور قید کے بعد کی تھی۔(42)

مغل راجپوت اتحاد اعلیٰ ترسطح پر راجپوتانہ کے راجاؤں کے ساتھ ہوا کرتا تھا۔ چونکہ راجپوتانہ کے راجپوت سارے راجپوتوں کے سردار اور راہنما شمار ہوتے تھے لہٰذا وہ دیگر علاقوں کے راجپوتوں کے ساتھ قابل ذکر حد تک سیاسی معاملات طے کر لیا کرتے تھے۔ البتہ اودھ میں تا حال یہ اتحاد مسلمانوں کو راجپوتوں کی کاروائیوں کے خلاف تحفظ کی ضمانت نہ دے سکا۔ یہ بات سرکار لکھنو کے ایک بڑے معزز لیکن چھوٹے سے زمیندار گھرانے سے ثابت ہوتی ہے۔ یہ زمینداری بدخشان سے آنے والے ایک مہاجر نے حاصل کی تھی اور اس ضمن میں اس نے ایک راجپوت ہندو گھرانے کو مغلوب کیا تھا۔ البتہ سترہویں صدی کے شروع میں اس خاندان کی تمام تر مقبوضات اس مغلوبہ راجپوت خاندان کی بغاوتوں کے نتیجے میں ان کے ہاتھ سے نکل گئیں۔ اس خاندان کے باقی ماندہ دو اراکین یعنی دو حاملہ بیواؤں نے قریب کے ایک گاؤں میں ایک مسلمان زمیندار کے ہاں پناہ لی جو کہ کسی زمانے میں اس بدنصیب گھرانے کا ملازم رہا تھا۔(43)

بڑے مسلمان تاجر اور ہندو اشرافیہ کے ساتھ ان کے تعلقات

مغل راجپوت اتحاد نے اودھ میں راجپوتوں کی موجودگی کو غالب کر دیا اور مقامی علاقوں میں مسلمانوں کو خطرہ محسوس ہونے لگا۔ اودھ میں مسلمانوں کے ایک متاثرہ گروہ نے راجپوت تاجروں کی طرح سے اپنے ماضی کے کرداروں کے خواب سوچ کر اپنے غلبے کی آس باندھ لی۔ شیخ

عبدالرحمن چشتی ایک جانب تو مسلم رجعت پسندی کے ساتھ ہندوانہ رسوم کے الحاق کی کوشش کرتے ہوئے سید سالار مسعود غازی کی روایت کو سید الشہداء قرار دے کر جائز روایت ثابت کرنے کی کوشش کرتے رہے کہ جنہوں نے ہندوستان میں اسلام کے لئے اپنی جانیں نچھاور کر دیں۔تو دوسری جانب اس نے روحانی قوت کے حامل ایک مسیح کا خواب بھی دیکھنا شروع کر دیا۔(44) چشتی نے مراۃ المسعودی میں میاں غازی کی بڑی ہی رنگ بھری تصویر پیش کی۔اگرچہ اس نے اپنی بات نامستند تاریخ کے حوالے سے بیان کی مگر اس نے اس بات پر زور دیا کہ یہ بات بالکل درست ہے اور اس کے ہیرو غازی میاں نے ان واقعات کی توثیق کی ہے اور یہ قصہ بہرائچ میں ایک برہمن کے پاس موجود سنسکرت ذرائع سے بالکل مطابقت رکھتا ہے۔(45) یوں چشتی نہ صرف ایک شہید کی بہادری اپنے قائدین کو یاد دلاتا ہے بلکہ وہ اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ یہ مشہور عام پیر بڑا اہم مبلغ تھا اور یہ بات ہندو مآخذوں سے بھی ثابت ہوتی ہے۔کوئی بھی شخص اس سے یہ قیاس قائم کرسکتا ہے کہ اس طرح سے چشتی نے اس علاقے میں مسلم سیاسی قوت کو قانونی جواز فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔

اس طرح سے ہمیں مسلمانوں کے مختلف طبقات کے درمیان ایک ایسا شعور اور آگہی نظر آتی ہے کہ جس میں انہوں نے علاقے میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کی ضرورت پر دیتے ہوئے اپنی پوزیشن کو مضبوط بنایا۔جب کسی مسلمان زمینداری کے نواح میں کوئی مسلم مدد معاش ہوتا تو ایک مسلم قانون گو مساجد اور مدارس کا شمار کیا کرتا۔وہ اسلام کی رسومات کی ادائیگی کرواتا اور جمعہ اور عید کے اجتماعات کے علاوہ دیگر اجتماعی عبادات کا بھی انتظام کرواتا۔یہ چیزیں اس کے اور اس کے خاندان کے فرائض میں شامل تھیں۔سترہویں صدی کے آخر میں ایک مسلمان قانون گو نے مسلمان ہونے کی بناء پر اپنے ذرائع میں بڑھوتری کی بات کی تاکہ اس طرح سے وہ ہندو چودھریوں اور قانون گوؤں کی جانب سے پیدا کردہ مشکلات کا بڑی کامیابی سے مقابلہ کر سکے۔ چونکہ راجپوت زمینداروں کی تحریک نے کافی زور پکڑ لیا تھا اور مسلمانوں کو زبردست خطرہ لاحق ہو گیا تھا لہٰذا سرکاری سطح پر اس طرح کے رجحانات کی حوصلہ افزائی کی گئی۔

اب ریاست کی جانب سے راجپوتوں کے درمیان نئی طویل المعیاد زرعی ٹھیکیداریوں اور مسلم زمینداری کو قائم کیا گیا اور ان کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ایک مضبوط دوآبہ میں اناؤ پرگنہ کے

اندر سیدوں کو زمیندار کے طور پر ترقی دینے کی کوششیں کی گئیں جو کہ پہلے ہی اس پرگنے میں عزت اور شہرت کے حامل تھے۔(47) لکھنؤ سے دہلی جانے والی شاہراہ پر مغربی اودھ میں افغانوں نے التمغہ (Altamga) علاقے میں بہت وسیع علاقہ گھیر لیا اور بعد ازاں انہوں نے پالی، شاہ آباد، سندی، سراہ، سندیلہ، ملیح آباد اور سرکار لکھنؤ و خیر آباد کے دیگر پرگنوں میں شہری و دیہی آبادیاں قائم کیں۔(48)

ان حالات میں مدد معاش والوں نے شعائر اسلامی کو قائم کر کے اور ان کو ترقی دے کر بہت فائدہ اٹھایا۔ عام زمینداروں کے برعکس وہ اپنی اراضیوں پر ہر طرح سے لگان سے مبرا تھے۔ مالیہ کو مضبوط بنانے کی یقین دہانی کے طور پر کچھ ضامنوں کو راجپوتوں کے دیہات اجارہ پر دے دیئے گئے۔(49) مدد معاش اصولی طور پر عارضی بندوبست ہوا کرتا تھا جو کہ توثیق یا ضبطگی کی شرط کے ساتھ جس شخص کی ضمانت دی جائے اس سے عاریتاً حاصل کیا جاتا تھا۔ البتہ بعض صورتوں میں اودھ میں یہ چیز مستقل بن گئی تھی یعنی کہ جب 1690 میں اورنگ زیب نے مدد معاش کو موروثی جواز عطا کر دیا۔(50) اس بار بھی بہت سے مسلم مدد معاش حضرات کو راجپوتوں کی آبادیوں کے درمیان میں جگہ دی گئی اور ان کی حوصلہ افزائی کی گئی۔ سیلون کے ایک روحانی خاندان کے جد امجد شیخ پیر محمد کے نصیب کا ستارہ بھی اسی طرح سے چمکا تھا۔ شیخ جو کہ الٰہیات پسند اور صوفی بھی تھا اس کے اورنگ زیب سے قریبی تعلقات تھے۔ اورنگ زیب نے اس کی اور اس کے لڑکے شیخ محمد اشرف کی کافی حمایت کی اور ان دونوں کو جداگانہ طور پر 1676 اور 1679 میں بھاری جاگیریں عطا کیں۔(51) ان کے استحقاقات کا اندازہ اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ اٹھارہویں صدی کی شروع میں تمام مذہبی و نیم مذہبی شعبہ جات کے تقریباً تمام تر عہدے موروثی بنائے گئے تھے۔ جو بات قابل ذکر ہے وہ یہ ہے کہ جس کو اراضی عطا کی جائے وہ اراضی میں مختلف حقوق جمع کر لیا کرتا تھا جبکہ اصول کے مطابق زمیندارہ اور اجارہ حاصل ہونے کے ساتھ ہی نظریاتی طور پر ان کے مدد معاش کے تمام تر دعویٰ جات ختم ہو جاتے تھے۔(52)

مسلم رجعت پسندی کی قوت اور اس کی عمومی قبولیت کے عروج کے پس منظر کے برعکس اودھ میں موجود مسلم مراعات یافتہ طبقہ کی غیر معمولی حیثیت کو بھی دیکھا جا سکتا ہے۔ بعد ازاں اسی رجعت پسندی کے ساتھ مغل مرکزی حکومت نے اتحاد بھی کر لیا۔ غالباً یہ بات ثابت کرنا مشکل

ہے کہ نقشبندی صوفی شیخ احمد سرہندی، ان کے بیٹوں، پوتوں اور مریدوں کی سربراہی میں رجعت پسندی سنی علماء کے ایک گروہ نے مغلیہ سیاست کو متاثر کیا۔(53) البتہ یہ بات قابل ذکر ہے کہ جہانگیر کے وقت سے ان میں سے بعض میر عادل اور قاضی کسی بھی تخت نشین بادشاہ کے سامنے جھکنے سے مستثنیٰ تھے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ شیخ احمد سرہندی نے اول خلیفہ اسلام کے برابر کے درجے کا دعویٰ کیا تھا۔اس دعویٰ سے سنیوں میں زبردست غصہ پیدا ہوا اور یہ بات جہانگیر کے علم میں لائی گئی۔ شیخ کی قید و بند سے ان کی قوت کا اندازہ ہو جاتا ہے اور ان مسلم روایات پسندوں کی بابت علم ہوتا ہے کہ جنہوں نے شیخ کے دعویٰ کو کسی بھی شکل میں قبول نہیں کیا۔(54) یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سترہویں صدی میں سیورغل (suyurgal) انتظامیہ کی اصلاح کی مغلیہ کوشش بھی کبھی کامیاب نہ ہوسکی۔ کہا جاتا ہے کہ شاہجہاں نے مدد معاش کے حاملین کے معاملات کی تحقیق کرنے کا حکم دیا تھا۔البتہ وہ زیادہ عرصے جاری نہ رہ سکا اور اسے 1644 میں اس حکم کی جگہ ایک اور حکم جاری کرنا پڑا کہ جس سے صریحی طور پر مراعات یافتہ گروہ کو فائدہ ہوتا تھا،اورنگ زیب کا رجعت پسند گروہ کو مراعات دینا، 1679 میں جزیہ پھر سے لاگو کرنے کا حکم اور 1690 کے ایک حکم کے ذریعے مدد معاش کے نظام کو کاملاً موروثی بنا دینا،(56) یہ سب باتیں ریاست پر علماء کے بڑھتے ہوئے اثر و رسوخ کی نشاندہی کرتی ہیں اور مراعات یافتہ آئمہ کی ذات کی نمائندگی کرتی ہیں۔

پس مذہبی رجعت پسندی اور سیاسی ارباب حل و عقد کے درمیان تعلقات کو بڑے محتاط طریقے سے وسیع تر سیاسی تناظر میں دیکھنا چاہئے۔شیخ احمد سرہندی کا محض اس طرح سے مطالعہ کرنا کہ سیاست پر ان کے اثرات کو واضح کرنا یا پھر ان کو مسترد کر دینا کافی نہیں ہوگا۔(57)

یہ بات طے شدہ ہے کہ آیا مسلمان مدد معاش اور مسلمان زمیندار اپنے اضافی استحقاقات اور حمائتیوں کے باوجود اس قابل تھے کہ وہ راجپوت باغیوں کی قوت کا سامنا کرسکیں۔ یہ مسئلہ ان کے لئے اور ریاست کے لئے بھی بڑھتا جارہا تھا۔ 1662ء میں سرکار لکھنو میں بیسوارہ میں پرگنہ اسوہا کے قاضی، قاضی مودود کے ذریعہ سے سیدوں، قاضیوں اور مشائخ کی جانب سے ایک درخواست پیش کی گئی تھی کہ جس سے اودھ کے ایک راجپوت علاقے میں مغلیہ اقتدار کی حالت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔اس درخواست میں تحریر ہے کہ ''یہ بات بہت مشہور ہے کہ بیسوارہ کا فردں

پرگنوں (اسوہا، بارہہ، دالمو، مورنوان، سین پور اور رنبیر پور) میں قاضی موجود ہیں اور باقی پندرہ پرگنوں میں نہ تو کوئی قاضی ہے نہ کوئی مسجد ہے اور نہ ہی اذان اور باجماعت نماز کا انتظام ہے۔ اس درخواست کا دینے والا بھی پرگنہ اسوہہ کا رہنے والا ہے جو بھی بائس لوگوں کے زیر قبضہ ہے۔ جبکہ یہ بات بہت مشہور ہے کہ اس سے قبل اس درخواست دہندہ کے اجداد تمام پرگنوں کے قاضی رہے ہیں اور وہ ہمیشہ بائس زمینداروں سے جنگ و جدل میں مصروف رہے ہیں۔ اس بات کو 80 سال ہو گئے ہیں اور اب یہ اختیار درخواست دہندہ کو ملنا چاہئے۔ (58) درخواست پر مقامی شرفا و سادات اور مشائخ کے بھی دستخط تھے۔ بیسوارہ میں منوہر گڑھ کے زمیندار لال ساہی کے خلاف فوجی کاروائی بھی اس علاقے کے جاگیردار کے کارندے اور شرفاء کی شکایت پر کی گئی تھی۔ پرگنہ سین پور میں گنج پورہ گاؤں کے شرفاء کو چوہان راجپوتوں کے ہاتھوں زبردست نقصان اٹھانا پڑا تھا۔ بارہہ پرگنہ کے زمینداروں راج ساہی اور جیٹھی کے سرزد جرائم کی فہرست میں علاقے کے سادات کے خلاف زبردست گھناؤنے جرائم (قید کرنا اور ہراساں کرنا) بھی شامل تھے۔ ایک رپورٹ کے مطابق غفار نگر میں زمیندار نے اپنی زمینداری کے علاقے میں ایک سید کے علاقے کو تاخت و تاراج کیا۔ (59)

بیسوارہ کے فوجدار راز انداز خان نے اورنگ زیب کے عہد کے آخری برسوں میں اپنے خطوط میں اس بات پر زور دیا ہے کہ ان دیہاتوں میں بدامنی کی سب سے بڑی وجہ زمینداروں کا مالیہ وصول کرنے والوں کے ساتھ تصادم ہے۔ جون 1713 میں ایک بار پھر سے نواحی دیہات کے 500 سے زائد راجپوتوں نے دیہات اہرورہ (Ahrora) پر حملہ کر دیا جو کہ حسام پور میں سادات کا مدد معاش تھا۔ اس علاقے کی کئی رہائشی سادات کو قتل کر دیا گیا اور ان کے گھر، کتب خانے اور دیگر جائیدادیں نذر آتش کر دی گئیں۔ ان کی پانچ عورتیں زندہ جلا دی گئیں۔ اور باقی ماندہ عورتوں و بچوں کو ننگے پیر اس علاقے سے نکال دیا گیا۔ اسی دوران بادھولیہ، کمال پور، کانہٹا اور مالباری کے دیہات جو کہ سادات کی زمینداری میں تھے اور ان کی ملکیت تھے ان کو مکمل تباہ و برباد کر دیا گیا۔ ان کے بزرگوں کے قبرستان، مساجد اور مدارس مکمل طور پر زمین بوس کر دیئے گئے۔ (60)

جن علاقوں میں باغی زمیندار قابض ہو جاتے تھے وہاں پر مدد معاش کا قیام بہت مشکل ہوتا

تھا۔لوگ زمینداروں کی برتری کے نتیجے میں مسلمان بشمول سادات، اپنے مدارس کے طلباء کے ساتھ اپنے آبائی وطن سے نکل کر گنگا پار فرخ آباد میں بنگش افغانوں کے علاقے میں چلے گئے۔ دس سے بارہ سال تک وہ بے خانماں پھرتے رہے۔صفدر جنگ کی گورنری کے آغاز میں جب خیر آباد کی گور ذات کے ساتھ قطعی معاہدہ طے پا گیا تو محمد خان بنگش کو ان بے گھر مسلمانوں کو خیر آباد میں واپس ان کے گھر اور جائیدادیں دلانے کا کام سپرد کیا گیا۔(61) ایک اور واقعہ میں 1714 میں جائیس کے سید جہانگیر اشرف کی خانقاہ کے انتظام کے لئے ملنے والی مالی امداد کو اس دیہات سے کسی اور جگہ پر منتقل کرنا پڑا کیونکہ یہ گاؤں ''کافروں'' کے بالکل وسط میں قائم تھا کہ جو خانقاہ کے متولین کے لئے سخت خطرہ تھے۔(62)

اودھ سید احمد سرہند سے براہ راست متاثر نہ ہوا تھا۔البتہ اس میں سے تنگ نظر فرقہ وارانہ خیالات کو سماجی وسیاسی اثرات کو ختم نہیں کیا جاسکا۔ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ یہاں پر خیالات زیادہ تر ''وجودی'' نوعیت کے رائج رہے۔اس سے سیاسی اتحاد کو اجاگر کیا جاتا تھا جس میں مخالف عناصر کے درمیان ہم آہنگی پر زور دیا جاتا تھا۔یہ بات نوابی حکومت کی سیاست اور مذہبی نظریہ کے تجزیہ سے بالکل واضح ہو جاتی ہے۔

ابتدائی اٹھارہویں صدی کی سیاست

اٹھارہویں صدی کے شروع میں مغلیہ مرکز کا مختلف علاقوں پر اقتدار کمزور ہونے لگا۔جن مآخذوں نے مغل راجپوت اتحاد کی آبیاری کی تھی وہ بھی اب خشک ہونے لگے تھے۔ان علاقوں میں اپنی قوت بحال کرنے اور اقتدار کو استحکام دینے کی غرض سے مغل جانشینوں نے ان علاقوں کے مضبوط گروہوں کی جانب دیکھنا شروع کیا۔اودھ کے پہلے دو گورنروں برہان الملک اور صفدر جنگ نے ذاتی طور پر اس علاقے کا دورہ کیا تاکہ علاقے کے سماجی، معاشی اور دیہی ڈھانچے کا جائزہ لیا جاسکے۔انہوں نے راجپوتوں کی حیثیت کو آگے بڑھایا اور ان کے دیہاتوں کی زمینداری کو ان ہی کے دائرہ اختیار میں دے دیا۔لیکن اس کے ساتھ ہی انہوں نے راجپوتوں کے درمیان راہیں بناتے ہوئے غیر راجپوت زمینداروں کی بھی حوصلہ افزائی کی اور مالیہ کی وصولی کو یقینی بنایا۔ انہوں نے اپنی فوجی قوت اور برتری پر زور دیا (63) اور یہ بتایا کہ مقامی شیخ زادے بھی سیاسی

اقتدار میں بڑے حصے دار ہیں۔

شیخ زادے اودھ میں حکمران گروہ کا بڑا مئوثر حصہ بن گئے۔ ان کی قسمت مکمل طور پر نوابی اقتدار سے جڑی ہوئی تھی جس سے انہیں مضبوط سماجی بنیاد مل جاتی تھی۔ 1739 میں کرنال میں ایرانی حملہ آور نادر شاہ کے خلاف جنگ میں برہان الملک کے ساتھ لڑتے ہوئے بلگرام کے سو سے زائد شیخ اور سید مارے گئے تھے۔ 1751 میں جب فرخ آباد کے بنگش افغانوں نے لکھنؤ فتح کرلیا تو شیخ زادوں نے انہیں اودھ کی حدود سے باہر نکلنے پر مجبور کردیا۔ ایک مقامی مئورخ کے مطابق شہر کے اس ڈرامائی دفاع میں اودھ کے درجنوں شیخ اور سید مارے گئے تھے، یہ واقعہ اس وقت ہوا کہ جب ابھی نواب دہلی میں ہی تھا اور اس کو شہنشاہ نے صوبے میں اپنی حیثیت بحال کرنے کا حکم دیا تھا۔ (64) اس سے نہ صرف ان کی سیاسی قوت کا اندازہ ہوتا ہے بلکہ ان باتوں کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ جو وہ نئے اقتدار سے چاہتے تھے۔۔۔ یعنی مقامی راجپوتوں اور غیر ملکی مرہٹہ حملہ آوروں سے ان کی عزت، جائیداد اور عقیدے کا تحفظ۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ اٹھارہویں صدی میں جاٹوں اور سیلون کی طرح سے بہت سے مسلمان مدد معاش نے بتدریج اپنی وسیع تر زمینداریاں اور تعلقے قائم کر لئے۔ (65) 1676ء میں سیلون کی خانقاہ کے بانی پیر محمد سیلونی کو دو سو بھیگہ کا شاہی عطیہ ملا تھا جس سے وہاں کی خانقاہ کا کردار شروع ہوا۔ اٹھارہویں صدی میں مقامی ارباب حل وعقد کی جانب سے کئی دیہاتوں کے عطیات کے بعد اس خانقاہ کے قبضے میں کئی شہری و دیہی اراضیاں آ گئیں۔ انیسویں صدی میں سیلون کا پیر اپنی حیثیت اور درجے سے لطف اندوز ہوتا رہا جو کہ بقول ڈونلڈ بٹر (Donald Butter) اس قصبے کا حقیقی مالک تھا مگر کہلاتا خود کو فقیر تھا۔ (66)

نوابوں نے مقامی مسلمانوں کو ساتھ ملا کر یہ چاہا کہ ریاست کو تنگ معنوں میں اسلامی ریاست نہ بنایا جائے۔ بلاشبہ بہت سے ہندو خاص طور پر کائیستھ اور کھشتری ذات کے ہندو آتما رام اور مہاراجہ نول رائے کی سرپرستی میں اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے۔ آتما رام ایک پنجابی کھشتری تھا اور برہان الملک کی آگرہ کی گورنری کے دور سے اس کے ساتھ لگا ہوا تھا۔ آخر کار اسے اودھ کا دیوان مقرر کردیا گیا۔ اس کے تین لڑکے تھے ہرنارائن، رام نارائن اور پرتاپ نارائن۔ ان تینوں

کے پاس اہم عہدے تھے۔ ہرنارائن دربار دہلی میں برہان الملک کا وکیل تھا۔ تاریخ فرخ بخش کے مطابق آتمارام کے لڑکے فیض آباد شہر میں صدر دروازے کے باہر دورویہ دوکانوں بڑا لمبا بازار لگایا کرتے تھے جس کو بعد میں برہان الملک نے قائم رکھا اور صفدر جنگ نے مزید وسعت دی۔ (67) ہرنارائن کے لڑکے لکشمی نارائن، شیونارائن اور گپت نارائن تینوں ہی برہان الملک کے دور میں اور بعدازاں صفدر جنگ کے عہد میں اہم عہدوں پر فائز تھے لکشمی نارائن دہلی میں ان کا وکیل تھا۔ آتمارام کے خاندان کو اٹھارہویں صدی کے دوران بہت اہمیت حاصل رہی۔ (68) نول رائے کی کہانی بہت مشہور ہے۔ 1740 میں دراصل اودھ پر اسی کی حکومت تھی۔ صفدر جنگ کے عہد میں اس کے خاندان کے اراکین اور ساتھیوں نے جس قدر اہمیت حاصل کی تھی وہ ڈھکی چھپی نہیں ہے۔ انیسویں صدی کے ایک کائستھ مورخ نے تحریر کیا ہے کہ وہ اپنے گروہ اور دوستوں کو ترقی دینے والا اور ان کی حمایت کرنے والا تھا۔ (69) اس کے علاوہ دیگر کئی ہندوؤں کے نام بھی ہمارے مآخذوں میں شامل ہیں۔ ان کی طاقت اور حیثیت کا جائزہ اس پس منظر میں لگایا جا سکتا ہے کہ جس کا ذکر کیا گیا ہے۔ (70)

راجپوتوں، دیگر ذات کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان اس سیاسی ہم آہنگی اور اتحاد سے راجپوتوں کی جانب سے باقی دو گروہوں کو لاحق خطرات کم سے کم ہو گئے۔ اس طرح سے فرقہ واریت بھی کم ہو گئی اور نوابوں کے ذریعے سے حکومت کے مفادات کا تحفظ بھی ہوا اور ان مفادات کو ترقی بھی ملی۔ حکومت کے استحکام، راجپوتوں کی فرمانبرداری اور مسلمان اشرافیہ کی خوش قسمتی میں اضافے نے آزاد خیال اور قابل قبول سیاست کو جنم دیا۔ اس کے علاوہ اور کوئی سا ماحول بھی ان سب باتوں کی بیک وقت ضمانت نہیں دے سکتا تھا۔ شاہان مغلیہ کے حوالے سے اس آزاد خیال کا جو مقصد تھا وہ شیخ عبدالرحمٰن چشتی نے بیان کیا ہے۔ چشتی نے مغلوں کی اس پالیسی کو صلح کل کا نام دیا ہے۔ اس کے مطابق یہ اسلامی شعائر سے مشروط تھی اور اس کے ذریعے مختلف نسلی اور مذہبی گروہوں کو اسلام کی فرمانبرداری میں لانا تھا۔ (71) اس پالیسی کو سترہویں صدی کے آخر میں اور اٹھارہویں صدی کے شروع میں اودھ کے عظیم صوفی بنسہ کے سید شاہ عبدالرزاق کی تعلیمات اور کردار سے بہت تقویت ملی۔

اٹھارہویں صدی کے ایک مذہبی سلسلے کی بنیاد

شاہ عبدالرزاق بنسوی اور قادری سلسلہ

اٹھارہویں صدی کے شروع میں ہی قادری سلسلے کی ایک مقامی شاخ موجود تھی۔ سترہویں صدی کے آخر میں یہ سلسلہ اودھ میں قابل ذکر سطح پر سید شاہ عبدالرزاق بنسوی نے متعارف کروایا جو کہ دہلی کے مسلم حکمرانوں کی جانب سے قائم کردہ زمیندار خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ اس خاندان کی اصل بدخشان سے تھی اور اس کو مقامی راجپوتوں کی جانب سے کافی نقصانات اٹھانے پڑتے تھے۔ سترہویں صدی کے شروع میں راجپوتوں نے اس خاندان پر حملے کئے تھے ان میں دو بچ جانے والی عورتوں میں سے ایک بنسوی کی ماں تھی۔ اس وقت وہ اس کے باپ کو اپنی نند کے ساتھ بچا کر لے جا رہی تھی۔ ان لوگوں کو بچانے والا اسی خاندان کا ایک پرانا اتحادی رسول خان تھا جو کہ اس کی زمینداری کے ایک دیہات میں رہتا تھا۔ بعدازاں اسی رسول خان کے نام پر ایک نواحی دیہات کا نام رسول پور ہو گیا۔ (72) بنسوی کا باپ سید عبدالرحیم تھا جو کہ مغل شہنشاہوں جہانگیر (26-1605) اور شاہجہان (1658-1626) اور اورنگ زیب (1707-1658) کے دور میں رسول پور کی ایک عورت کے ہاں پیدا ہوا تھا۔ (73) سید عبدالرحیم کو دریا آباد کے پڑوسی راجپوت زمینداروں کی طاقت کی وجہ سے بہت مشکلات کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ بنسوی کو اس وقت زمیندار کے رشتہ داروں نے پکڑ لیا تھا کہ جب وہ مشکل سے سال کا تھا۔

اپنے لڑکپن میں کہ جب زمینداروں کی اولادیں زیادہ تر تعلیم و تربیت میں اپنا وقت صرف کیا کرتے تھے تب بنسوی کو معقول آمدنی اور عزت دار حیثیت کے حصول کی خاطر دکن جانا پڑا جس کا ظاہری سبب یہ تھا کہ خاندان کے سابقہ اعزاز و احترام کو بحال کرا سکے۔ (74)

بنسوی نے بارہ سال تک دکن میں قیام کیا۔ اس عرصے میں وہ کم از کم ایک بار اودھ آیا اور یہاں اس نے شادی کر لی چونکہ اس نے کوئی رسمی تعلیم حاصل نہ کی تھی لہٰذا وہ ریاستی اداروں میں اعلیٰ درجہ حاصل کر سکنے میں ناکام رہا۔ اس نے محض ایک عام سپاہی کی سی زندگی گزاری۔ بعدازاں اس کے خاندان کی ذمہ داری اسے اودھ واپس لے آئی جہاں پر اس نے سپاہی کی حیثیت سے سب سے پہلے تو ایک مقامی فوجی شیخ زادے شاہ محمد یوسف کے ماتحتی میں کام کیا بعدازاں وہ اس صوبے

کے مغل کمانڈر کی ملازمت میں آ گیا۔ مغل اس کو بہت کم تنخواہ دیا کرتے تھے اور وہ بھی بڑے بے قاعدگی سے۔ تھکے ماندے بنسوی نے فیصلہ کیا کہ وہ بالآخر بنسہ میں جا کر آباد ہو جائے جو اس کے نانا عبدالملک قدوئی کا گاؤں تھا اور وہاں پر اس نے ایک قادری صوفی مرکز قائم کرنے کا بھی فیصلہ کیا۔(75)

بنسوی کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ اس نے غیر معمولی ذرائع سے بڑی اعلیٰ صوفیانہ حیثیت حاصل کر لی۔ اس نے اس صوبے میں قادری سلسلہ کی ایک نئی شاخ قائم کر کے متعارف کروائی اور اس ضمن میں اس نے اسی سلسلے کے ایک مشہور صوفی میر عبدالصمد خدانوا احمد آبادی سے خرقہ خلافت حاصل کیا۔ اس کے سوانح نویسوں کے مطابق بعدازاں اس نے چشتیہ سلسلہ کی دونوں شاخوں صابریہ سلسلہ اور نظامیہ سلسلہ میں غیر معمولی طور پر ان سلسلوں کے بانیوں سے خلافت بھی حاصل کر لی۔(76) غالباً اس کی شہرت پھیلنے کے بعد کی ایک روایت کے مطابق اس کی پیدائش پر ایک مجذوب نے اسی طرح کی ایک پیشن گوئی کی تھی، کہا جاتا ہے کہ بنسوی ہنوز بچہ ہی تھا کہ اس نے خواب دیکھنے شروع کر دیئے اور اس سے کرامات بھی ہونے لگیں۔ اس نے دریا آباد کے زمیندار کے رشتہ داروں کے چنگل سے خود کو آزاد کرا لیا اور اس ضمن میں اسے نبی کریمؐ کے چچازاد بھائی اور مشہور صحابی حضرت علیؓ کی غیر معمولی حمایت حاصل تھی۔ وہ چوتھے خلیفہ راشد تھے اور تمام صوفیانہ سلسلوں کا سرچشمہ خیال کئے جاتے ہیں، بنسوی کے غیر تعلیم یافتہ ہونے کی بھی صوفیانہ اصطلاحات کے فیصلہ تشریح کی جاتی ہے۔

بنسوی نے خود بھی اپنے ایک خواب کی تعبیر کرتے ہوئے اپنے گاؤں سے ادولی جا کر کے وہاں ایک مدرسے میں تعلیم حاصل کرنے کا تذکرہ کیا ہے۔ اس کے مطابق اس کا ایک خادم اپنے رشتے داروں سے ملنے اور اس کے لئے کھانے کو کچھ لانے قریب کے ایک گاؤں میں چلا گیا۔ بنسوی چونکہ ابھی بچہ تھا اور بہت بھوکا تھا لہٰذا وہ بڑا مایوس ہوا اور پھر اکیلا بھی رہ گیا۔ اس وقت اسے بچانے کی غرض سے ایک درویش ظاہر ہوا اور اس نے اسے سمجھایا کہ اس غرض کے لئے وہ یا کوئی نوجوان مسلمان ایسی صورت حال سے نمٹنے کے لئے اپنی صلاحیتوں کی بنیاد پر کیا کر سکتا ہے اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے اپنی تعلیم ادھوری چھوڑ دی اور دکن جانے کا فیصلہ کر لیا۔ یہ فیصلہ حصول ملازمت کے لئے نہیں تھا بلکہ ایک روایت کے مطابق اس درویش سے ملاقات کرنے کے لئے

تھا۔درویش نے اس سے صرف دکن میں ہی ملنے کا وعدہ کرلیا تھا۔(77)

بنسوی غیر معمولی صلاحیت کا حامل تھا۔ جیسا کہ اس نے اپنی پیدائش اور بچپن کے بارے میں عجیب وغریب باتیں سنیں ہیں یوں اس نے غیر معمولی سماجی طاقت اور اثر کو اپنے اندر محسوس کیا اور یوں اس نے صوفیانہ سلسلہ نہ صرف اپنے گھر بلکہ اپنے پورے گروہ کو بہتر بنانے کے لئے قائم کرنے کا سوچا۔ اس نے نزدیک مدرسے کی تعلیم اب محض اس کے وقت اور اس کی صلاحیت کو ضائع کرنے کے مترادف تھی۔ دکن اور سرکاری ملازمت نے اس کے خطے کے بہت سے مہم جوؤں کو اپنی جانب متوجہ کرلیا تھا بلکہ اس کی وجہ سے اسے بہت بڑا فائدہ بھی حاصل ہوا۔ سرکاری ملازمت کی تکلیف کا اندازہ کر کے اور اس کے ساتھ ہی اپنے تجربے کو مدنظر رکھتے ہوئے صرف غیر معمولی صوفیانہ عشق کا حصول ہی اس کے خوابوں کی دنیا کا حقیقی راستہ تھا۔

بنسوی نے جس نظر سے دنیا دیکھنا چاہی تھی اس کے لئے اس وقت کے سماجی ماحول نے بھی کوئی کم کردار ادا نہ کیا۔ اس کے ذاتی عدم اطمینان کے ساتھ ساتھ اس دور میں دکن میں مغلوں کو درپیش بحران اور عمومی شاہی انتظامی مسائل نے اسے سرکاری ملازمت کی غیر اہمیت کی جانب مائل کیا۔ اس کی خاندانی تاریخ کی تفصیلات، ذاتی واقعات زندگی، ایک جانب قدیم مالکان اراضی اور دوسری جانب نسبتاً نئے مسلم زمیندار ومختلف اراضیوں کی مالیاتی لگان کے حقداران کے درمیان تعلقات کی نوعیت، سرکاری حمایت کے باوجود اس علاقے میں شرفاء کو درپیش خطرات اور حالیہ کشیدگی، یہ ساری باتیں مسلمان اشرافیہ کے بے یارومددگار ہونے اور غلبہ پاتے ہوئے راجپوتوں کے حالات کی جانب اشارہ کررہی تھیں۔

البتہ ان ابتدائی صوفی سپاہیوں کی غیر معمولی طاقت کی یاد اب بھی بہت تازہ تھی کہ جنہوں نے ان علاقوں کو فتح کیا تھا۔ مقامی راجپوت راجاؤں کا غیر مسلح صوفیوں کے آگے ہتھیار ڈال دینے کے قصے اب مسلمان ثقافت کا حصہ بن چکے تھے۔ حالانکہ بعض معاملات میں وہی راجپوت ان صوفیوں کی اولادوں کے لئے مشکلات پیدا کررہے تھے۔ اٹھارہویں صدی کے ایک تذکرے کے مطابق شاعر ملک محمد جائسی کہ جس کا اکثر حوالہ دیا جاتا ہے، اس نے گڑھ امیٹھی کے راجہ کی بہت عزت وتعظیم کی۔ مگر ایک جن (کرشن دیوتا کے یوم پیدائش پر) جائسی کو اس بنیاد پر راجہ تک رسائی حاصل کرنے سے روک دیا گیا کہ راجہ اپنے برہمن پجاریوں کے ہمراہ اس روز کی پوجا پاٹ میں

مصروف ہے۔ جائسی نے اس میں بہت ذلت محسوس کی۔ بعدازاں اس نے احتجاج کرتے ہوئے راجہ سے کہا کہ جن پجاریوں نے وہ پوجا پاٹ سرانجام دی تھی ان کو علم الفلکیات کے بارے میں موزوں معلومات میسر نہیں تھیں اور اسی لئے انہوں نے وقت کا غلط اندازہ لگایا اور بادشاہ کو گمراہ کیا۔ کافی پس و پیش کے بعد جائسی کے دعویٰ کو راجا اور برہموں نے درست تسلیم کرلیا اور جائسی سے معذرت کی۔(78)

تلوئی کے راجہ اور قصبہ جیس کے ایک اور چشتی اشرفی صوفی کے درمیان ہونے والے واقعہ کی تفصیلات اس بات کو مزید صراحت سے بیان کرتی ہیں۔ سترہویں صدی کے شروع میں اس قصبے میں راجپوتوں کے ایک محلے میں تلوئی کا راجہ چراگاہ سے سارے مویشی اٹھا کر لے گیا۔ قصبے کے شرفاء سے پہلے تو شاہ عنایت اللہ سے درخواست کی اور پھر خانقاہ چشتیہ اشرافیہ کے سجادہ نشین سے کہا کہ وہ مداخلت کر کے راجہ سے ان کے مویشی چھڑوا دے۔ چنانچہ شاہ راجہ سے ملاقات کرنے تلوئی پہنچا۔ راجہ نے شاہ کی آمد کے مقصد کو بھانپتے ہوئے اس سے ملنے سے انکار کر دیا اور اپنے درباریوں کو ہدایت کی کہ اسے یہ کہہ دیں کہ وہ ابھی سو رہا ہے لہٰذا وہ کسی اور دن آئے۔ شاہ جب دوبارہ تلوئی پہنچا تو راجہ نے اس نے ملاقات سے بچنے کی غرض سے پھر یہی بہانہ تراشا۔ اس پر شاہ نے راجہ کو بددعا دی اور یہ کہتے ہوئے جیس سے چل پڑا کہ راجہ نے جتنے عرصے اپنی آنکھیں بند رکھیں اتنے ہی عرصے تک وہ سوتا رہے گا۔ بعدازاں راجہ کی بصارت ہی چلی گئی۔ راجہ نے شاہ سے معافی مانگی تو شاہ نے اسے دعا دی اور اسے اردگرد کے تمام راجپوتوں پر غلبہ حاصل کرنے کی غیر معمولی قوت اور بہادری عطا کی حالانکہ رہا وہ نابینا ہی۔ تب سے تلوئی اس علاقے کا سب سے طاقت ور راج بن گیا اور بلاشبہ اس میں اسے جیس کے سادات اور شیوخ کی حمایت بھی حاصل تھی۔(79)

اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بنسوی نے رائج صورت حال کا بڑا سردمہری سے جائزہ لیا اور اپنے طبقے کے مسائل حل کرنے کی غرض سے ایک صوفیانہ سلسلہ قائم کرنے کا فیصلہ کیا۔ بلکہ دنیاوی مشکلات کو حل کرنے کی غرض سے ملازمت کی تلاش میں اس نے الھویت کی جانب نظر ڈالی جو کہ عام لوگوں کے لئے ناقابل رسائی تھی۔ اور روایت کے مطابق یہی چیز اس کی بیابانی صحرا کا اصل محرک تھی۔ وہ اس کے لئے ہر جگہ گیا۔ صوفی کی خانقاہ میں بھی اور سادھو کے مٹھ میں بھی اور اس نے

انسانی روح اور سماج کی برائیوں کے خاتمے کی اہلیت حاصل کر لی۔ اس نے اپنے مریدوں کو بار بار وہ قصہ سنایا کہ جس میں اس نے الہٰ آباد کے نزدیک ایک جوگی کے رویئے کا تذکرہ کیا ہے۔ اس نے کہانی میں بتایا کہ ایک سادھو نے بستر مرگ پر اپنے چہیتے چیلے کو بلایا تا کہ وہ اسے الکیمیا کے وہ خفیہ راز بتا سکے کہ جس سے کسی عام شے کو سونے میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ چیلے نے کسی جذباتی کیفیت کا مظاہرہ کرنے کی جگہ بڑی سرد مہری کا مظاہرہ کیا اور کہا کہ اس نے سادھو کو اپنے استاد کے طور پر قبول کیا ہے نہ کہ اس لئے کہ اس سے اس طرح کی معجزاتی بے مقصد باتیں سیکھے۔ اس نے اس سے اسم الاعظم سیکھنا چاہا تھا۔(80)

یہ بات قابل غور ہے کہ اسم اعظم کی مدد سے کوئی بھی شخص کائنات کا پہیہ موڑ سکتا ہے۔ بنسوی اس طاقت کا استعمال اس لئے حاصل کرنا چاہتا تھا تا کہ سماجی تعلقات میں توازن قائم ہو سکے اور مختلف گروہوں اور فرقوں کی جداگانہ انفرادی حیثیت کو متاثر کئے بغیر ہی ان کے درمیان کے تصادمات واختلافات کو ختم کر دے۔

بنسوی کی تعلیمات اور ہندوؤں کی جانب اس کا رویہ

کافی حد تک بنسوی کی تعلیمات اور اس کے رویوں نے اس توازن کو قائم رکھا۔ اپنی ساری زندگی میں اپنے الفاظ اور اعمال سے اس نے اپنے علاقے کے مقامی مذہبی وسماجی رسومات و رواجات تک آزاد خیالی اور مصالحت پسندی کی حوصلہ افزائی کی۔ اس نے اسلام کی عظیم بنیادی روایت کو قائم رکھنے کی ضرورت واہمیت پر زور دیا۔ اس کا اشتراک (Syncretism) اپنی جگہ ہے مگر وہ قدیم تصوف کا زبردست حامی رہا تھا اور اس نے اپنی باتوں اور کارکردگی کے ذریعہ اس کی برتری اور اس کے غلبے کو دوبارہ ظاہر کرنا چاہا۔

اودھ میں بہت سے ہندوانہ روایات، میلے اور تقریبات مسلم سماجی حیات کا حصہ بن چکی تھیں۔ ملا نظام الدین دولہا کے اور دلہن کے سہرے کے بارے میں بھی یہی تحریر کرتا ہے۔ دیگر بہت سی رسومات کہ جن میں سے بعض تو خاص بت پرستانہ رسومات تھیں وہ ایک عام مسلمان کی زندگی میں مختلف سطحات پر رائج ہو چکی تھیں۔ نرسمہا اوتار اور بھگوان کرشن کی زندگی کے بارے میں گائے جانے والے بھگتی گیت اور رقص اب ایسے غیر مذہبی میلوں اور تقریبات کے مواقع پر اعلیٰ

درجے کے ہندوؤں اور مسلمانوں کی جانب سے گائے جاتے یا رقص کئے جاتے تھے۔ بنسوی نے کسی بھی سطح پر ان چیزوں کی حوصلہ شکنی نہیں کی۔ اس کے خلفاء میں سے دو یعنی میر محمد اسمٰعیل اور شاہ محمد اسحاق خان اور اس کے بیٹے شاہ غلام دوست محمد نے کئی بار تذکرہ کیا ہے کہ بنسوی ان سب باتوں کو پسند کرتا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ ایک بار بنسوی کے کسی مرید کے گھر پر شادی کی تقریب میں کرشن کی زندگی کی بعض واقعات کے ڈرامے کو کہ جو بھگتی پسند لوگ کھیل رہے تھے، بنسوی نے بڑی دلچسپی سے دیکھا۔ چونکہ یہ خوشی کا موقع تھا لہٰذا اس نے یہ کھیل جاری رکھنے کو کہا باوجود اس کے کہ میزبان نے سادات کے احترام میں اس کھیل کے روکنے کا کہا تھا۔ (82)

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ ملا نظام الدین جو درس نظامی کا بانی ہے وہ اس وقت شادی میں اس کے ساتھ تھا اور وہ اس سارے منظر سے دور رہا تا کہ کسی عام مسلمان کو اس کی موجودگی سے ایسی باتوں کو شرعی جواز فراہم کرنے کا موقع نہ ملے۔ اسی طرح سے ایک اور موقع پر جانوروں کی لڑائی دیکھتے ہوئے۔۔۔ جو بیل اور سؤر کے درمیان ہو رہی تھی۔ اور اس کا اہتمام اہیر قوم کے لوگوں نے دیوالی کی تقریبات کے لئے کیا تھا، اس وقت بنسوی نے ملا اور اس کے بھتیجے ملا کمال الدین کو کہ جو خود بھی مشہور قاضی اور رجعت پسند شخص تھا، دیگر سامعین کے ساتھ کھڑا ہونے سے منع کر دیا۔ (83)

اصل میں بنسوی خود کو صوفی کہتا تھا جبکہ وہ دو ملا اپنے وقت کے بڑے عالم شمار ہوتے تھے۔ اُس نے ان دونوں کے شریعت کے حوالے سے رویوں اور اعمال میں فرق پر زور دیا۔ وہ صوفی کی حیثیت سے قانون کی عارضی طور پر خلاف ورزی کر سکتا تھا۔ کیونکہ اس کے خیال میں اس کا مقصد سماجی اور مذہبی طبقات کے درمیان ہم آہنگی کی فضا پیدا کرنا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ کسی عالم کو چاہیے کہ وہ کسی فرقے کے اندرونی اتحاد کو برقرار رکھنے کی غرض سے شریعت کا تحفظ کرے اور اسے فروغ دے۔ چنانچہ بنسوی نے بدعت کی جانب نرم رویہ اختیار کیا اور یوں قانون کو توڑا کیونکہ اس کے نزدیک اس طرح سے فرقوں کے درمیان فاصلے کو کم کیا جا سکتا تھا۔ البتہ وہ اس سے مراد کسی عام مسلمان کی زندگی کے کسی اندرونی اور جائز حصے سے نہیں لیتا تھا۔

جب صوفی کسی ہندوانہ مذہبی میلے کا جائزہ لے رہا ہوتا ہے تو وہ اس سے مقامی رویوں کا جائزہ لے کر اپنی باتیں ثابت کر سکتا ہے بلکہ وہ اس سے اپنے عقیدے کی سچائی کا بھی اظہار کر سکتا

ہے یہ بات اس کی کتاب ملفوظ (گفتگو) سے بالکل واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ جو اٹھارہویں صدی کے ایک اور صوفی خواجہ علی اکبر مودودی چشتی کی جمع کردہ ہے۔ اس سوال کا کہ کیا کوئی مسلمان کوئی ہندو میلہ منعقد کر سکتا ہے۔ مودودی نفی میں جواب دیتا ہے۔ بعد ازاں وہ یہ کہتا ہے کہ بہت سے صوفی بشمول بنسوی کے خود مختلف ہندوانہ میلوں اور عبادتی مقامات پر گئے اور دنیا کی فنائیت کا جائزہ لیا اور روز قیامت کے نمونے دیکھے۔ پھر مودودی قرآن کے اس قصے کا تذکرہ کرتا ہے کہ جس میں حضرت موسیٰ نے اس جشن میں اس مقصد کے تحت حصہ لیا کہ وہ جادوگروں کو شکست دے دیں گے اور پیغام الٰہی کی سچائی کو قائم کر دیں گے (84) چنانچہ اگر بعد میں آنے والے مبلغین اسی نیت سے کفار کے مجمع یا ان کی عبادت گاہ میں آتے ہیں تو ایسا کرنا جائز ہے۔ بھگت پسندوں کی جانب سے کیئے گئے اس طرح کے مختلف کرداروں میں بنسوی الہوی صداقت کے مختلف مظاہر کی تعریف کرتا ہے۔ یہی وہ چیز ہے کہ جس سے صوفی اپنے عقیدے کی صداقت کی شناخت کرواتا ہے اور اسے روشن رکھتا ہے۔

اس بات کو ثابت کرنے کا ایک اور طریقہ یوں بھی ہے کہ صوفی کو کفار کے دیوتاؤں اور بزرگان کے مساوی طاقت حاصل ہوتی ہے۔ وہ ان کے کفار عبادت پرستوں کو کہیں بھی نظر آ سکتا ہے یا ان کو دکھلا سکتا ہے۔ بنسوی نے یہ بات دو بیراگیوں چیت رام اور پرس رام کو کر کے دکھائی جو کہ بعد میں اس سے مرید بن گئے۔ یہاں یہ مناسب ہے کہ اس واقعہ کی تفصیلات بیان کر دی جائیں تا کہ یہ بات بتائی جا سکے کہ بنسوی نے کس طرح سے خود کو عظیم ہندو دیوتاؤں کرشن اور رام کے برابر کھڑا کر دکھایا۔ (85) چیت رام نے اپنے ایک چیلے کو اپنا جانشین مقرر کرنے کی کرشن بھگتی کی ایک تقریب اپنی رہائش گاہ پر منعقد کی، اور رقص کے ناٹک کا اہتمام کیا۔ بنسوی نے فوراً اسے کہا کہ دیوتا (کرشن) وہاں موجود ہے اور یوں سارے سامعین کو اپنی جانب متوجہ کر لیا۔ ناٹک کے بعد بنسوی نے وہاں سے کوچ کیا اور قریب ہی بنیان کے درخت کے سائے میں آرام کرنے لگا۔ بعد ازاں چیلوں نے اپنے بیراگی گروؤں سے کہا کہ وہ ان کو کرشن دکھلائے۔ اس پر انہوں نے کہا کہ ہم تو تم کو سب کچھ دکھلا سکتے ہیں کہ جو ہمارے گروؤں نے ہمیں دکھلایا ہے مگر ہمارے پاس اتنی طاقت نہیں ہے کہ تمہیں دیوتا دکھا سکیں۔ صرف وہی شخص کہ جو ابھی یہاں سے گیا ہے صرف وہی تمہیں کرشن کے درشن کرا سکتا ہے۔ چیلوں نے پھر بنسوی سے وہ درشن کیئے۔ (86)

ایک اور موقع پر فرنگی محل کے الٰہیات پسندوں ملا نظام الدین، اس کے بھائی ملا محمد رضا اور اس کے بھتیجے ملا کمال الدین کہ جو بنسوی کے مشہور شاگرد تھے، انہوں نے بنسہ جاتے ہوئے دیوتا کرشن کو اپنی گوپیوں کے ساتھ دیکھا۔ یہ خیال کر کے کہ وہ عام مرد اور عورتیں ہیں، ملاؤں نے ان کو خبردار کرنے کی کوشش کی۔ کرشن اور گوپیوں نے اس بات پر دھیان نہ دیا اور جب ملا ان کے پاس پہنچے تو کرشن نے کہا کہ اپنے پیر کو ہمارا سلام کہنا۔ بعد ازاں جب انہوں نے یہ بات بنسوی کو بتائی تو اس نے بتایا کہ وہ درحقیقت دیوتا کرشن اور اس کی گوپیاں تھے۔(87)

ایک اور معاملہ ایسا ہوا کہ بنسوی کو رام اور لکشمن کا دیدار ہوا۔ بنسوی خود تحریر کرتا ہے کہ ایک بار دکن میں اس کے قیام کے دوران وہ شام کو جنگل میں راستہ بھول گیا۔ جب اندھیرا گہرا ہو گیا تو اسے ایک آدمی ملا کہ جس نے اس سے اس کے شہر کے بارے میں پوچھا۔ جب بنسوی نے یہ جواب دیا کہ وہ لکھنو سے ہے تو اس شریف آدمی نے خوش ہو کر کہا کہ ''ہمارے لکھنو سے'' اور پھر اس سے کہا کہ تم میرے مہمان ہو۔ پھر وہ غائب ہو گیا اور چند لمحوں کے بعد دو شریف آدمی سامنے آئے جن کے پاس لذیذ حلوہ سوہن تھا انہوں نے جنگل کے شیروں اور ریچھوں کو ہدایت کی کہ وہ رات میں مہمان کی حفاظت کریں۔ وہ اس سے یہ وعدہ کر کے چلے گئے کہ وہ صبح آئیں گے اور اس کو اس کے گھر تک پہنچا دیں گے۔ بنسوی نے رات بڑے آرام سے گزاری اور صبح بحفاظت گھر پہنچ گیا۔ اس کی رہنمائی وہ دونوں دیوتا کرتے رہے کہ جو اب گاڑی بان کی شکل میں موجود تھے۔

ان تینوں واقعات میں جو خواہ حقیقت میں ہوئے ہوں یا بنسوی نے گڑھ لئے ہوں یا پھر اس کے اٹھارہویں صدی کے سوانح نویسوں نے گڑھ لئے ہوں بہر حال ان سے اودھ میں سماجی تعلقات کو معمول پر لانے کی اس صوفی کی کوششوں کی حمایت کرتا ہے۔ اگرچہ یہ ایک غیر اسلامی فعل ہے مگر ایک شریفانہ مقصد بھی ہے۔ اس نے اپنے وطن کو یہ پیغام دینے کی کوشش کی کہ رام، لکشمن اور کرشن جس طرح سے ہندوؤں کے محافظ و معاون ہیں اسی طرح سے وہ اس کے دوست بھی ہیں اور اس کے تمام متبعین اور مریدوں کے خیر خواہ بھی ہیں خواہ وہ مسلمان ہی کیوں نہ ہوں۔ پس اس کا اشارہ اس جانب ہے کہ اس طرح کا ہندو مذہب اور ہندو دیوتا اس کے مسلمان متبعین کا ایمانی عقیدہ بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس وہ اس بات پر زور بھی دیتا ہے کہ اس کے غیر رجعت پسندانہ الفاظ اور اعمال کو سند کے طور قبول نہ کیا جائے۔

اپنے آزاد خیال نظریات کے ذریعہ بنسوی شریعت کے تقاضوں کو مقامی سماجی اور سیاسی حقائق سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ اکثر کبیر کے اس مشہور دوہے کا حوالہ دیتا ہے کہ ''اے کبیر! کیا میں اپنی زندگی اس بے وقوف شخص کے لئے قربان کر سکتا ہوں کہ جو نشے کی حالت میں مسجد آ جائے''۔ بنسوی اس کی تشریح یوں کرتا ہے کہ جو چیز متصادم اور نا قابل مصالحت ہو اس میں توازن پیدا کر لینا چاہئے۔(88) مخالفت کے ساتھ مصالحت کر لینا اچھی بات ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر مصالحت ہونا مشکل ہو تو پھر کم از کم آدمی غیر مخالف ضرور ہو جائے۔ یہاں پر پھر سے وہ کبیر کا قول بیان کرتا ہے کہ ''تو رام رام تو جپتا ہے مگر دنیا کو لڑنے دیتا ہے۔''(89)

ان سب باتوں سے بنسوی اسم اعظم پر زور دیتا ہے۔ پرس رام کے گھر میں جنم اشٹمی کے تہوار کے موقع پر وہاں کا میزبان اس وقت پریشان ہو گیا کہ جب اس نے دیکھا کہ پکا ہوا کھانا مہمانوں کو پورا نہیں ہوگا۔ جب بنسوی نے اس کی مدد کرنے کا فیصلہ کیا تو اس نے اس کے بیٹے سے کہا کہ وہ باورچی خانے کے دروازے پر غوث اعظم کا نام تحریر کر دے اور یوں ایک مسلمان مذہبی عالم نے ہندو جشن کو بحران سے بچا لیا۔

صوفیوں، مجذوبوں اور قلندروں کے ساتھ بنسوی کے تعلقات اور روابط سے اس کے روایتی اسلام اور رجعت پسندانہ تصوف کی جانب اس کے رویے کی نشاندہی ہوتی ہے۔ لکھنو میں شاہ دوسی نامی ایک مشہور مجذوب رہتا تھا کہ جس کی روحانی طاقت اور معجزات کا بہت شہرہ تھا۔ بنسوی نے اس سے دوستی کرنے کے لئے خاص طور پر کوشش کی اور اس کی انا اور معجزانہ طاقت کے دعویٰ کا احترام دکھا کہ اسے اپنے اثر میں لے آیا۔ اس نے شاہ دوسی سے ملنے والے پتھروں کو بھی نادر و اہم تحائف کے طور پر قبول کر لیا اور اپنی خانقاہ میں انہیں اس کی نشانی کے طور پر رکھا۔ مگر اس نے دیکھا یہ کہ مجذوب کی جگہ پر وہ خود اس خطے میں صوفیانہ اسلام کی مثال بن گیا ہے۔(90) اسی طرح سے اس نے ادولی کے بھی ایک مجذوب شاہ دولا سے ملاقات کی۔(91)

بے شرع تصوف (مجذوب، قلندر وغیرہ) عہد وسطیٰ کے ہندوستانی اسلام کے لئے زبردست خطرہ بن گئے تھے۔ کسی رجعت پسند عالم کی طرح سے اسے خلاف اسلام قرار دینا دراصل اسلامی قوت کو کمزور کر دینا تھا۔ بنسوی کا تجربہ یہ کہتا تھا کہ مقامی سماجی حالات کے ساتھ مطابقت پیدا کر کے مسلم طبقے کو مضبوط اور طاقتور بنایا جائے۔ چنانچہ اس نے بے شرع تصوف کو

اپنے رجعت پسندانہ تصوف میں ڈھال لیا اور اس میں جذب کر دیا۔(92)

ایک بار اس کے ایک مرید نے اپنے حصے میں چلم بھرنے والے سے نشے کی حالت میں وعدہ کر لیا کہ وہ اسے دہلی کا تخت عطا کر دے گا۔ جب یہ بات بنسوی کو بتائی گئی تو اس نے کہا کہ کسی کی موروثی زمینداری پر کم اختیار رکھنے کی نسبت یہ آسان ہے کہ سلطنت دہلی عطا کرنے کا دعویٰ کیا جائے۔(93) اودھ جیسے معاشرے میں اس صوفی کے لئے لازمی تھا وہ اپنے اور اپنے مریدوں کے روزگار کے لئے سب سے پہلے تو زمینداری یا کسی دیگر ذریعہ آمدنی کو یقینی بنائے۔ صرف اسی طرح سے مذکورہ بالا ذریعہ قوت پر اختیار حاصل کیا جاسکتا ہے۔

اودھ میں نو قائم شدہ صوفی سلسلہ کے ذریعہ بنسوی کے جو اعمال اور اس کی جو تعلیمات شہرت یافتہ ہوئیں اس میں ہمیں نہ صرف مقامی نوعیت کے اسلام کی جھلک ملتی ہے بلکہ وہ مقامی مسلمانوں کے لئے ایک طرز حیات بھی ہے۔ اس سے اس خطے میں تضادات و تصادمات کی صورت حال کو ختم کرنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ بنسوی نے خود کو ہمیشہ صرف ایک صوفی کی حیثیت سے متعارف کروایا۔ لیکن اس کا تصوف جیسا کہ ہم نے اوپر دیکھا ہے، اکیلے ہی ارتقاء پذیر نہ ہوا تھا۔ دراصل بنسوی نے ہر اس بڑے واقعہ کا شعور فراہم کیا کہ جو سیاسی قسمتوں پر اثر انداز ہو رہی تھیں۔ اس کے سوانح نویس ملا نظام الدین کے مطابق بنسوی نے مغل بادشاہ فرخ سیر (1719-1712) کی قسمت کی پیشین گوئی کر دی تھی اور بعدازاں اس نے ابتدائی اٹھارہویں صدی کے مشہور بادشاہ گر سید عبداللہ اور سید حسین علی خان کے اقتدار کے المناک خاتمے کی بھی پیشین گوئی کر دی تھی کہ جنہوں نے بادشاہ کے قتل کی منصوبہ بندی کی تھی۔ نہ صرف یہ بلکہ اس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ دہلی کا قطب (شہر کا سب سے بڑا صوفی) کہ جس کے دل میں فرخ سیر کے لئے نرم گوشہ تھا وہ بجلی کی سی تیزی سے بنسہ آیا اور اس نے بنسوی سے معاملات میں دخل دینے اور بادشاہ کو بچانے کی استدعا کی۔ البتہ بنسوی نے یہ کہتے ہوئے معذرت کر لی کہ جو کچھ طے ہو چکا ہے اس میں مداخلت کرنا مناسب نہیں ہے۔(94)

بنسوی خود کے قطب الاقطاب (تمام قطبوں کا خطاب) ہونے کا خیال کرتا تھا اور اس کا خیال تھا کہ موجودہ سیاسی حالات میں اس کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔ اس نے نوابوں کے حالات اور ان کے اقتدار کے بارے میں بہت کچھ قبل از وقت جان لیا تھا۔ مقامی شیخ زادے مغلیہ دربار

میں جس طرح سے سید زادوں کی حمایت کرتے تھے اس سے بنسوی کے نقطہ نظر کی وضاحت ہو جاتی ہے بنسوی نے اودھ کے مصنف غلام علی آزاد بلگرامی اور مشہور دہلوی شاعر مرزا بیدل کے بیان کردہ واقعات پر بھی کافی بحث کی کہ جس میں مرزا بیدل نے سید برادران کے کردار پر روشنی ڈالتے ہوئے ان کے عمل کو نمک حرامی سے تعبیر کیا۔ (95) پھر بنسوی کا پیروں اور صوفیوں کے موروثی سلسلے کے حوالے سے یہ کہنا ان میں سے ہر کوئی خدا کا بھتیجہ ہے اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ اپنے خطے میں اپنے مریدوں کی۔۔۔ سیاسی، سماجی اور مذہبی۔۔۔ قسمت کی ترقی اور اس کے بارے میں مسائل کے بارے میں کتنا حساس تھا۔

بنسوی اودھ میں نوابی راج دیکھنے تک زندہ نہ رہا۔ لیکن اس کے خلفاء اور مریدوں کے برہان الملک اور صفدر جنگ سے گہرے تعلقات تھے۔ بعدازاں ملا نظام الدین نے بنسہ اور فرنگی محل کہ جو اس کے خلفاء کا صدر مقام تھا وہاں کے مسلمان زمینداروں اور نواب کے دفتریوں سے اودھ میں اہم مغربی مراکز کے قیام کے لئے خطیر رقوم حاصل کیں۔ نوابوں، ان کے مسلمان عمال اور دیگر مسلم اشرافیہ کے مقامی ہندوؤں سے تعلقات اس صوفی کے خیالات سے متصادم نہ تھے۔ اگر راجپوت اس علاقے میں نوابی حقوق کے دعویدار تھے تو کائیستھ لوگوں کو شہری علاقوں میں حکومت اور اقتدار میں خاطر خواہ حصہ داری ملی ہوئی تھی۔ ہندوانہ جشن اور مقامی ہندوانہ سماجی رسومات دربار اودھ کی ثقافت کا حصہ بن گئے تھے۔ اس کے باوجود اس علاقے میں اسلامی شناخت کا عنصر موجود تھا کیونکہ یہاں کے مسلمان علیحدہ شناخت کے حامل تھے۔ پھر مسلمانوں میں بھی علیحدہ علیحدہ شناختوں کی حوصلہ افزائی کی جاتی رہی جس کی وجہ سے بعد میں اودھ میں شیعہ فرقے کو غالب سیاسی گروہ کی حیثیت حاصل ہوگئی تھی۔

یوں اودھ میں مذہب اور سیاست میں ایک (trajectory) پیدا ہوگئی تھی۔ اگرچہ ان دونوں میں ہم آہنگی کی بھی مثالیں تھیں مگر اس علاقے میں مغلیہ شاہی اقتدار کے تسلط کی نسبت مقامی تاریخ کے اندرونی عوامل بہت کارفرما رہے ہیں۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ راجستھان میں مغلوں اور راجپوتوں کے درمیان جو ہم آہنگی رہی ہے وہ اودھ میں نہیں رہی۔ اس کے برعکس اس علاقے میں مسلمانوں اور راجپوتوں کے درمیان تصادم ہوا ہے۔

ایک بار پھر سے یہ بتاتے چلیں کہ دہلی اور اس کے گردونواح میں شہودی تصوف اور الٰہیات

کو امتیاز حاصل تھا تو اودھ میں وجودی تصوف کو برتری حاصل تھی جو اسلامی مذہبی نظریات پر غالب
تھی۔ یہاں تک کہ 18 ویں صدی کے مشہور مدرسہ نصاب درس نظامی کہ جو لکھنو کے فرنگی محل کے
علماء نے مدون کیا اسے جو اہمیت حاصل ہوئی وہ دہلی میں مدون نصاب کو نہ ہوسکی۔ نظامی نصاب
میں معقولات اور فقہ کو خاص مقام حاصل تھا۔ دہلی کے مدرسوں میں شاہ ولی اللہ کے اثرات کے
بناء پر صرف حدیث اور تفسیر کے علوم پر زور دیا جاتا تھا۔ یہ بات کہنے میں کوئی امر مانع نہیں کہ نوابی
دور میں اودھ میں وجودی صوفیوں کی فکر نے فقہ کے ساتھ مل کر مقامی سماجی حالات کی ضروریات
کے مطابق عہد وسطٰی کی عدم فرقہ واریت اور آزاد خیال سیاسی حالات کے لئے ماحول سازگار کیا۔

Reference

1. For the Deccan, see Sherwani, H.K. (ed): *History of medieval Deccan*,- 2 vols,- Hyderabad, 1974; Eaton, Richard: *Sufis of Bijapur, social roles of Sufis in medieval India*, 1300-1700,- Princeton, 1978; Siddiqi, M.S.: *The Bahmani Sufis*.- Delhi, 1989, For Kashmir, see Rafiqi, A.Q., *Sufism in Kashmir*.- Delhi, 1977; Ishaq Khan, *Islam in Kashmir, a historical analysis of its distinctive features, in: Islam in India* 2. ed. Christian W. Troll.- New Delhi, 1985; Ishaq Khan, Mr Kashmiri response to Islam, 1320-1586, in: *Islamic culture* 61, 1987.1.
2. See for instance Barnett, Richard B.: *North India between empires: Awadh, the Mughals and the British*,

1720-1801.- Berkeley, 1980; Bayly, C.A.: *Rulers, townsmen and bazaars: North Indian society in the age of British expansion* 1770-1870. -Cambridge, 1983; Fisher, Michael H.: *A clash of cultures, Awadh, the British and the Mughals.* -Delhi, 1987, For religious developments in Awadh see Rizvi, S.A.A.: *Muslim revivalist movements in northern India in the sixteenth and seventeenth centuries.* -Agra, 1966; Rizvi, S.A.A.: *History of Sufism.*- 2 vols. -Delhi, 1978; Rizvi, S.A.A.: *A social and intellectual history of the Isna 'Ashari Shi' is in India 2.* -Delhi, 1986, Nizami, K.A.: *Tarikh-i-Mashaikh-Chisht* (Urdu). -Delhi, 1953; Cole, R.I.J.: *Roots of North Indian Shi-ism in Iran and Iraq: religion and state in Awadh,* 1733-1859. -Delhi 1985.

3. Francis Robinson has recently written extensively on Farangi Mahal. See, Robinson, Francis: The 'Ulama of Farangi Mahall and their adab. in: *Moral conduct and authority: the place of adab in South Asian Islam.*/ed. B. Metcalf. -Berkeley, 1987, pp. 152-183. See also his paper in this volume. Muhammad Raza: Bani-e Dars-i Nizami. -Lucknow, 1973, is extremely valuable.
4. Elliot, C.A.: *Chronicles of Oonao,* -Allahabad, 1862, p.149.
5. Cf. Abul Fadl: *Ain-i Akbari.*/ Engl. tr. H.S. Jarrett, rev.

J.N.Sarkar. -Calcutta, 1949, repr. New Delhi, 1978, pp. 184-190; Elliot, C.A.: *Chronicles of Oonao*, pp. 67-68; see also Habib, Irfan: *An atlas of the Mughal empire*. -Delhi, 1982, map 8 and pp. 28-29 for some idea on the location of these parganas.

6. Lalji: *Mir'at-ul-Awda:* -Maulana Azad Library, Aligarh Muslim University, Aligarh, University MS Damima, *Farsia Tarikh*, no. 60, ff. 74b-75b.
7. Abu'l Fadl: *Ain-i Akbari*, pp. 184, 187-190,.
8. According to the Ain's tables, the total armed strength of the zamindars in Awadh comprised 59 elephants, 7360 cavalry and 1,71,660 infantry, 75 percent of them may have been under the control of the Rajputs, considering their share in the revenue.
9. Muhammad Kazim: *'Alamgirnamah* 1. -Calcutta, 1873, p. 450; Bhupat Rai: *'Insha-i- Rosan Kalam* (A collection of letters of Ra'd Andaz, the fawgdar of Baiswara, 1608-1702). -Aligarh MS, ff. 3.
10. Moosvi, Shireen: Suyurghal statistics in the Ain-i Akbari, in: *Indian historical review 2*, 1976,2, pp. 282-29.
11. Alam, Muzafar: *The crisis of empire in Mughal North India*. -Delhi 1986, pp. 110-111.
12. Alam: *Crisis of empire*, pp. 110-111.
13. Gulam Husain Siddiqi Firsori: *Sara'if-i Utmani*. -Dept. of

History, Aligarh MS no. 63, pp. 68, 137 and 146-167; Alavi, Muhammad Ali Haider: *Tadkira-i Masahir-i Kakori.* -Lucknow, 1927, p. 96.

14. Firsori: *Sara-f-i Utmani.* pp. 232, 235-236, 255-357, 269, 282-283, Bilgrami, Murtada Husain Tahyar Utmani: *Hadiqat-u'l 'Aqalim.* -Luknow, 1879, p. 131.
15. Sahabadi, Rustam 'Ali: Tarikh-i Hind. -British Museum Oriental Br. M. Or. 1628, fols. 244 and 248; Lakhnawi, Sidas: Sahnama Munawwar Kalam. -Br. M. Or. 26, fols, 5-6 and 48a-49a.
16. Munsi Muhammad Faid Bahs: *Tarikh-i Farh Bahs.* / Engl. tr. William Hoey: *Memoirs of Delhi and Faizabad.* -Allahabad, 1889. Cf. Muhammad Faid Bakhsh's preface in Hoey, William (tr.) *Memoirs of Delhi and Faizabad.* -Allahabad, 1889.
17. Lalji: *Mir'at-ul-'Awad'*, ff. 74b-75b.
18. Lata'if-i Asrafi. -Patna Ms., fols. 126-136.
19. Rizvi: *History of Sufism* I, pp. 336-343.
20. Cf. Bilgrami, Mir 'Abd-ul-Wahid: *Haqa'iq-i-Hindi,* (Aligarh MS), / tr. S.A.A. Rizvi. -Banares, 1957; see also, Rizvi: *Muslim revivalist movements*, pp. 60-62. For Bilgrami's biography, see Bilgrami, Mir Gulam 'Ali' Azad: *Ma'asir-ul-Kiram.* / ed. Maulawi Abd-ul-Haq. -2 vols. -Hyderabad, 1913, vol. 2: pp. 247-248; for a detailed

account, see vol. I. See also Badoni, 'Abd-ul-Qadir: *Muntahab-u't-tawarikh*. -(Bibliotheca Indica 3). -Calcutta, 1869, pp. 65-66.

21. Ikram, Muhammad: *Rud-i-Kawsar*. -repr. Delhi, n.d., pp. 440-442; Rizvi; *Muslim revivalist movements*, pp. 335-336.
22. Rizvi: *Muslim revivalist movements*, p. 340. For an interesting discussion on the theme see Saih Muhibbullah's *Maktub banam Mulla Mahmud Jawnpuri*. -Maulana Azad Library Aligarh MS, Dahira-i Ahsan, no. 297. 7/37 Farsi Tasawuf.
23. Cf. Rieu, Charles: *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum* 3. -London, 1883, p. 1034.
24. For a brief account, see Rahman 'Ali, M.: *Tadkira'-i 'Ulama'-i Hind*. -Lucknow, 1914, p. 221; Ikram: *Rud-i-Kawsar*, pp. 391-392.
25. Ishaq, M.: *India's contribution to the study of Hadis* literature. / Urdu tr. S.H. Razzaqi. -Lahore, 1976, pp. 134-135; Ahmad, Aziz: *An intellectual history of Islam in India*. -Edinburgh, 1969, p. 68.
26. Mujeeb, M.: *Indian Muslims*. -London, 1967, pp. 306-207.
27. Cf. Maulana Azad Library Aligarh MS, *Dahira'-i Sefta*? no. 55/60 Farsi Tasawwuf and the Asiatic Society of

Bengal, Calcutta, MS no. 439.

28. *Maktubat-i Shah Muhibbullah*, f. 152b; Rizvi: *Muslim revivalist movements*, p. 340.

29. Samsamu'd Dawla Sahnawaz Han: *Ma'asir-ul-Umara'* 3./ ed. Maulawi 'Abdu'r Rahim and Ashraf Ali. -(Bibliotheca Indica.) -Calcutta, 1895, pp. 604-611. Ser Han Lodi: *Mir'at-ul-Hayal.* -Calcutta, 1246 A.H., p. 326. Bilgrami: *Ma'asir-ul-Kiram*, pp. 15-16; an 18th century Awadh version of Saikh Muhammadi's answer to Aurangzeb is worth nothing for an understanding of the qualified acceptance of Delhi-Agra religious ideas in the province. Saikh Muhammadi, according to Mulla 'Abd-ul-Ali' of Farangi Mahal, Mahal, retorted that "... if by any chance I am unable to give the meaning of the Holy Quran, will you then deny its (validity) too?". The emperor then asked the Saikh to repent for what he said and did. The Saikh there-upon said, "My speech is Kalima-i tawhid and my act, the prayer. Tell me whichever I should give up?" The Saikh was then ordered to leave the imperial territory. Subsequently he moved to a mosque and when the emperor claimed that the mosque was also within his territory, the Saikh reminded him of his arrogance. For, a mosque was the house of God and therefore only His property. Later the Saikh was imprisoned in Aurrangabad

fort where he died in 1696. Cf. Ansari M. Raza: Tadkira' *Hadrat Saiyid Sahib Bansawi.* Lucknow, 1986, pp. 67-69.

30. Digby, Simon: *'Abd-al-Quddus Gangohi* (1456-1537 A.D.): the personality and attitudes of a medieval Sufi, in: *Medieval India -a miscellany* 3, / ed. K.A. Nizami. -Bombay, 1975, pp. 8-12.

31. *Makubat-i Quddusia.* / ed. Matba Ahmadi.- Delhi, n.d., pp. 44-46. The Chisti saints have generally been portrayed as having been indifferent to politics and state matters cf. Nizami, K.A.:*Religion and politics in India during the 13th century.* -repr. Delhi, 1974 ,pp. 244-248; Husain, Yusuf: Glimpses of medieval India culture.-Bombay, 1956, pp. 33-68. But a different picture emerges from some recent studies, cf. Zilli, I.A.: successors of shaikh Nasiruddin Mahmud and the disintegration of the central Chishti organization. in: *Proceedings of the Indian History Congress* (PIHC), 1983, pp. 220-226; Zilli, I.A.: *Hukumat-i Waqt aur Mashaikh-i Chisht, Tahqiqat-i Islami* (Urdu). -Aligarh, n.d. See also my review of Siddiqi, M.S.: *The Bahmani Sufis.* -Delhi, 1989, entitled: The Sufis in history in the Bahmani Deccan, in: *Islam and modern age.* -Delhi: Jamia Millia, 20, 4, November 1989. At any rate, Gangohi's action which signified direct involvement in

politics was a braek from the earlier approach.

32. Cf. Alam, Muzaffar: Competition and co-existence: Indo-Islamic interaction in medieval North India, in: *Itinerario* 13, 1989.I, pp. 37-59.

33. Rizvi: *Muslim revivalist movements*, p. 273.

34. Cf. Humayun's dialogue with Sah Tahmasp, Saikh Farid Bhakkari, *Dakhirat-ul-Khawanin./* ed. S. Moinul Haq. -3 vols. -Karachi, 1961, vol. I: pp. 103-104. On the rise of the Rajputs see Chattopadhyaya, B.D.: Origins of Rajputs: the political, economic and social processes in early medieval Rajasthan. in: *Indian historical review* 3, 1976.I, pp. 59-82; Raychaudhuri, T. and Irfan Habib: *Cambridge economic history of India I.* -Cambridge, 1982, pp. 53-60. For the Rajputs position under the early Mughals and Akbar, see Hasan, S. Nurul: Zamindars under the Mughals. in: *Land control and social structure in Indian history./* ed. R.E. Frykenberg. -Madison, 1969, pp. 17-28; Khan, I.A.: *The political biography of a Mughal noble: Munim Khan Khan-i Khanan,* 149-1557. Delhi, 1973; Khan; A.R.: *Chieftains in the Mughal empire.* -Simla, 1977; Streusand, D.E.: *The formation of the Mughal empire.* -Delhi 1989, Kulff, Dirk H.A.: *Naukar, rajput and sepoy, the ethnohistory of the military labour market in Hindustan,* 1450-1850. -Cambridge,

1990.

35. The western coast and its hinterlands had occupied a very important position in India's trans-oceanic trade with the Islamic world and the Mediterranean countries. Large parts of the north and the empire within must have begun to look to western India and the Deccan for rich revenues. Akbar's bid to control Rajputana could be seen in this light also. N.R. Farooqi's *Mughal-Ottoman relations.* -Delhi, 1989 particularly chapters 3 and 4 indicates considerable materials in the Ottoman and European archives for such studies. Farooqi discusses at length the Mughals concern with the Haj traffic, noted earlier in brief in the context of the history of India's trans-occanic trade. Das Gupta, Ashin and M.N. Pearson (eds.): *India and the Indian Ocean/* -Delhi, 1987.

36. Cf. Sharma, S.R.: *The religious policy of the Mughal emperors.* -Bombay, 1962, pp. 13-59.

37. J.F. Richards and Rizvi, however, traced this to the influence on 'Abul Fadl of the Iranian philosophy of Ishaq. Cf. Rizvi, S.A.A.: *Religious and intellectual history of the Muslims in Akbar's reign.* -Delhi, 1975; Richards, J.F.: The formulation of imperial authority under Akbar and Jahangir. in: *Kingship and authority in South Asia./* ed. J.F. Richards. -Madison, 1978, pp.

252-258.

38. Cf. Ziegler, Norman P.: Some notes on Rajput loyalties during the Mughal period. in Richards: *Kingship and authority*, pp. 215-251.
39. This was how Raja Ram Singh Hada pledged to defend the honour of Aurangzeb's daughter-in-law when she, on her way from one military camp to another to join her husband Prince Muhammad 'A'zam, was surrounded by the Marathas. Ma'asir-ul-Umara.'
40. Cf. Hasan, Agha Mahdi: *Tughlaq-dynasty*. -repr. Delhi, 1976; Nigam, S.B.P.: *Nobility under the sultans of Delhi*. -Delhi, 1968, pp. 74-92 for Hindu officials under the Tuglaqs; Hindu Sah, Muhammad Qasim: Tarikh-i Farishta. -Lucknow, n.d., p. 187, for Sikandar Lodi's encouragement to the Hindus to learn Persian. See also Badaoni: *Muntahab-u't-tawarikh* I, p. 323, for a Brahman Persion poet.
41. Cf. Barani, Dia-ud-Din: *Fatawa'-i Jahandari*./ ed. M.S. Salim Khan. -Lahore 1972, pp. 217-231.
42. Cf. Khan, Muhammad Hashim Khafi: *Muntahab-ul-Lubab*. /ed. K.D. Ahmad and T. Wolseley Haig. -2 vols. -(Bibliotheca Indica.) -Calcutta, 1869 and 1874, vol. 2: p. 833.
43. Ansari: *Tadkira*, p. 42.

44. Ansari: *Tadkira*. p. 45.
45. Rizvi: *History of Sufism* I, pp. 312-314.
46. *Kagadat-i-pargana Laharpur*, Documents pertaining to pargana Laharpur, sarkar Khairabad, Lucknow University Library.
47. Bhupat Rai: *Insha-i-Rosan Kalam*. -Kanpur, n.d., pp. 7 and 36.
48. Cf. Khan, Munshi Muhammad Muzaffar Husain: *Nama-i Muzaffar*. (Urdu). -2 vols. -Lucknow, 1917. Vol. I, passim for the establishment and spread of the Afghan holdings in and around pargana Shahabad in Awadh. The book contains the text with photo reproductions of some of the important documents.
49. Alam, Muzaffar: Changes in the position of the Madad-i-Ma'as holders in Awadh.in: *Proceedings of the Indian History Congress* (PIHC). -Jadavpur, 1976, pp. 197-207.
50. Revenue Documents no. 1880. -Allahabad: Uttar Pradesh State Archives.
51. Jafri, S.Z.H.: Two madad-i ma'as Farmans of Awrangzeb from Awadh. in: *Procedings of the Indian History Congress*, 1997, pp. 302-314.
52. Alam: *Changes in the position*.
53. For such view see Nizami, K.A.: Naqshbandi influence on Mughal rulers and politics. in: *Islamic culture* 39, 1965,

pp. 42-52. See also Yasin, Mohammad: *A Social history of Islamic India,* 1605-1748. -Lucknow, 1958, pp. 148-158. For a different view see Hasan, S. Nurul: Shaikh Ahmad Sirhindi and Mughal politics, in: *Proceedings of the Indian History Congress,* 8th session. -Annamalaingar, 1945, pp. 248-254, and Friedmann, Yohanan: *Shaikh Ahmad Sirhindi: an outline of his thought and a study of his image with posterity.* -Montreal, 1971, pp. 77-86.

54. Saikh 'Abd-ul-Haq Muhaddit Delhivi and Saikh 'Abd-ul-Jalil Siddiqi resented Sirhindi's extravagance', execessive self-esteem and his religious views. Cf. Friedmann: *Shaikh Ahmad Sirhindi,* pp. 88-92. For Sirhindi's imprisonment and release, see *Tuzuk-i Jahangiri./* ed. Syud Ahmad (Saiyid Ahmad Khan). -Ally Gurh (Aligarh), 1864, pp. 272-273, 308 and 370. For mirad/ and qadi's exemption from saoda before the emperor, see *Tuzuk-i Jahangiri,* p. 99.

55. For details see Abd-ur-Rashid, Shaikh Suyurghal land under the Mughals. in: *Essays presented to Sir Jadu Nath Sarkar./* ed. H.R. Gupta. -Chandigarh: Punjab University, 1958, pp. 313-322; Chandra, Satish: Jizya and the state in India during the 17th century. in: *Journal of the economic and social history of the Orient,* 12, 1969,3, pp. 322-340.

56. Among the concessions of Aurangzeb to the Sunni Muslim orthodoxy may be noted, in particulars, his order regarding the resumption of the grants by the non-Muslims, transforming them into revenue-payers, even though at a concessional rate. Cf. Goswamy, B.N. and J.S. Grewal (eds.): *The Mughals and the jogis of Jakhbar: some madad-i ma'ash and other documents.* -Simla, 1967 (X Document).
57. Cf. Habib, Irfan: The political role of Shaikh Ahmad Sirhindi and Shah Waliulluah. in: Enquiry 5, 1961, pp. 36-55 for a casual and dismissive treatment of the role of religious ideology in Mughal India.
58. National archives of India, 2618/6. I owe thanks to Dr. S.Z.H. Jafri for this reference.
59. Rai: *'Insha-i-Roshan Kalam*, pp. 3-4, 6, 14 and 27.
60. Rai: *'Insha-i-Roshan Kalam*, pp. 13 and 15.
61. Rai, Sahib: *Khugasta kalam* (a collection of letters of Muhammad Khan Bangash pp. 165-166. London: India Office Library MS. Also see Siwdas: *Sahnama Munawwar Kalam*, ff. 736-774a for Singha Gaur, the zamindar of Katesar's atrocities on the revenue grantees of Laharpur and Kheri in sarkar Khairabad; *'Aja'ib ul-Afaq* (a collection of letters of Chhabele Ram, Girdhar Bahadur and the Saiyid Brothers) Br. M. Or. 1779 (ff. 60)

and some 'Akhabarat of Farruh Siyar's reign for conflicts between the zamindars and the madad-ima'as grantees in Daryabad.

62. Jais document, transcripts, Department of History, Aligarh; See also Bilgrami, Rafat; Some Mughal revenue grants to the family and khanqah of Saiyid Ashraf Jahangir. in: *Medieval India:* a *miscellany* 2./ ed. K.A.Nizami. -Bombay, 1972 pp. 299-335.
63. Alam: *Crisis of empire*, pp. 212-219.
64. Alam: *Crisis of empire*, pp. 232-237.
65. Bilgrami: *Medieval India* 2. -Jafri: *Madad-i ma'ash farmans.*
66. Butter, Donald: *Topography and statistics of southern districts of Awadh.* -rper. Delhi, 1982, p. 139.
67. Hoey: *Memoirs* 2, p. 3.
68. Srivastava, A.L.: *The first two nawabs of Awadh.* -2nd ed. Agra, 1954, pp. 79-80, 89, 98, 101, 169, 224 and 232. From Firshori's account in Sara'if Atma Ram appears to have hailed from Allahabad. He was initially encouraged and patronized by Ruh-ul-Amin Khan when the latter was in the service of Sipahdar Khan in Allahabad. Cf. Sara'if-i-Utmani, p. 233.
69. Bahadur Singh Bhatnagar: *Yadgar-i Bahaduri.* -Allahabad: MS Uttar Pradesh State Archives, 6,475a.

70. Alam: *Crisis of empire*, pp. 238-239.
71. Rizvi: *History of Sufism* 2, p. 369.
72. Farangi Mahalli, Mulla Nizam-ud-Din: *Manaqib-i Razzaqiya*. -Lucknow, 1313 A.H., p. 4; Sahgahanpuri, *Nawab Muhammad Khan: Malfuz-i-Razzaqi*. -Lucknow, 1313 A.H., pp. 6-8; Mulla Nizam-ud-Din has mentioned the incident very briefly.
73. Cf. Ansari: *Tadkira*, pp. 43-387. Ansari quotes from Mir Baqar 'Ali Razzaqi's unpublished Manaqib-i Razzaqi, in personal collection of Mufti Muhammad Raza Ansari, Farangi Mahal, Lucknow.
74. *Malfuz*, p. 22; see also Sahgahanpuri, Nawab Muhammad Khan. *Karamat-i Razzaqiya*. -Hardoi, 1319 A.H., p. 6.
75. *Karamat*, p. 9, *Malfuz*, pp. 28-29.
76. *Manaqib*, pp. 8-9; Muhammad 'Abd-ul Bari: *Fuyud-i Hadrat-i Bansa* (Urdu). -Lucknow, n.d., pp. 51-53.
77. *Malfuz*, p. 22.
78. Maulawi 'Abdu-ul-Qadir: *Tarikh-i Ga's*. -MS, Adb-ul-Ali Collection, Nadwat-ul-Ulama. Lucknow, n.d., pp. 15-16.
79. *Tarikh-i Ga'is*, pp. 53-56.
80. *Manaqib*, p. 14.
81. Cf. Adeeb, Masud Hussain Rizvi: *Lucknow ka Shahi stage*. -repr. Lucknow, 1968, pp. 46-50.
82. *Malfuz*, pp. 146-147; *Karamat*, p. 21; Ansari; *Tadkira*,

pp. 467 and 271-273.

83. *Malfuz*, pp. 52-53.

84. *Lata'if-i Akbari*. -MS compiled by Maududi's Halifa Hwaga Hasan Maududi (d. 1835). Ms in personal collection of Mufti Muhammad Raza Ansari, Farangi Mahal, Lucknow.

85. *Malfuz*, pp. 74-78.

86. *Karamat*, pp. 20-21; Malfuz, pp. 74-75.

87. *Karamt*, p. 14.

88. *Malfuz*, p. 126.

89. *Manaqib-Razzaqi*. -MS Mir Baqar Ali; Ansari: Tadkira, p. 298.

90. *Karamat*, pp. 24-27.

91. *Manaqib*. -(MS Mir Baqar Ali).

92. Note how majdub took him as a gagirdar and themselves as his kar'inda. Manaqib (MS Mir Baqar Ali), pp. 81-86. Also note on how he confronted a majdub and prevailed over him. *Karamat*, p. 303; Ansari: *Tadkira*, pp. 81-82, 230-231.

93. *Karamat*, p. 29.

94. *Manaqib* (MS Mir Baqar Ali); Ansari: Tadkira, p. 242. For factional politics at the court of Farruh Siyar, see Chandra, *Satish: Parties and politics at the Mughal court*. -2nd ed. Delhi, 1972, pp. 86-167; Malik, Z.U.:

Reign of Muhammad Shah. -Bombay, 1977, pp. 22-38.

95. Cf. *Ma'asir-ul-Kiram* 2, p. 149, for Mirza Bedil's opinion and chronogram (Sadat bawal namak harami kardand), followed by a detailed account by the author, Mir Gulam 'Ali Azad Bilgrami, an Awadhi Saih (Sayid) zada, to rectify the Mirza's negative image of the Saiyid brothers on pp. 154-173.

تحقیق کے نئے زاویئے

دیوبند

ڈاکٹر مبارک علی

معاشروں میں سیاسی و سماجی اور مذہبی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ لیکن یہ تبدیلی معاشرے کے تمام طبقوں کے لئے پسندیدہ نہیں ہوتی ہے۔ خصوصیت سے مذہبی جماعتیں اور علماء مذہب میں کسی بھی تبدیلی کو منفی معنوں میں لیتی ہیں کہ جس کی وجہ سے مذہب کی اصل شکل بگڑ جاتی اور مسخ ہو جاتی ہے۔ لہٰذا ان تبدیلیوں کے خلاف مذہبی گروہوں میں ردعمل پیدا ہوتا رہتا ہے جو کبھی مزاحمت کی شکل میں ابھرتا ہے، کبھی بغاوت کی شکل میں اور کبھی اصلاح کی تحریک میں، ان رجحانات کو ہم اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں کہ کبھی احیاء دین اور تجدید کا نعرہ لگایا جاتا ہے اور معاشرے میں جدیدیت کی مخالفت کی جاتی ہے۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وقت نے مذہب کو جدتوں سے آلودہ کر دیا ہے، لہٰذا اس آلودگی کو پاک صاف کر کے مذہب کو اس کی حقیقی و اصلی شکل میں لایا جائے۔ اس مقصد کے لئے اصلاحی تحریکیں اٹھتی ہیں، جن کی کوشش ہوتی ہے کہ وہ سیاسی طاقت کے سہارے اپنے مقصد میں کامیابی حاصل کریں۔ اس کی مثال شاہ ولی اللہ (وفات 1762) کی تحریک ہے کہ جس کی کامیابی کے لئے انہوں نے امراء اور سربرآوردہ لوگوں کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کی تھی۔ چونکہ یہ عہد جمہوری نہیں تھا، اور عوام کے بارے میں یہ تاثر تھا کہ وہ جاہل اور غیر مہذب ہوتے ہیں، لہٰذا انہیں اوپر سے طاقت و قوت کے ذریعہ ہی ٹھیک کیا جا سکتا ہے۔ اس وجہ سے عہد وسطیٰ کے مصلحین حکمرانوں، اور امراء کے ذریعہ اپنے مقاصد کی تکمیل چاہتے تھے۔

اس کی دوسری شکل بغاوت اور مسلح جدوجہد کی ہوتی تھی کہ ریاست پر قبضہ کر کے، اس کی مدد سے مذہب کی اصل شکل کو نافذ کیا جائے۔ اس قسم کی کوششیں اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب

میں بھی ہوتی ہیں، جیسے عیسائی مصلح کالون (Calvin) نے سوئٹزرلینڈ کے شہر جنیوا میں اپنی حکومت قائم کر کے وہاں مذہبی قوانین کو زبردستی نافذ کیا تھا۔ ہندوستان میں اس کی مثال سید احمد شہید کی تحریک ہے کہ جنہوں نے سرحد میں اسلامی ریاست کے قیام کی کوشش کی، اور طاقت کے ذریعہ شریعت کا نفاذ کیا۔

اٹھارہویں صدی سے جب مسلمان ممالک میں یورپی کولونیل ازم آیا اور یہ ملک آزادی کھو کر نوآبادیات بن گئے، تو اس بار جدیدیت کی لہر کولونیل ازم کی سرپرستی میں آئی، اس نے مسلمان معاشرہ میں دو رجحانات کو پیدا کیا۔ ایک تو یہ تھا کہ مغربی جدیدیت کو تسلیم نہیں کیا جائے، اور اپنی قدامت کو برقرار رکھتے ہوئے مذہبی معاملات میں علماء سابقہ کی تقلید کی جائے۔ تاکہ اس تقلید کی بنیاد پر معاشرہ کو متحد رکھا جا سکے۔ اس کے برعکس ایک وہ گروہ بھی تھا کہ جو یہ سمجھتا تھا کہ جدیدیت سے انکار کرنا پس ماندگی کو قبول کرنا ہے، لہٰذا جہاں سیاسی اور سماجی و معاشی تبدیلیوں کو قبول کیا جائے، وہاں حالات کے تحت مذہب کو بھی ان تبدیلیوں کے مطابق تفسیر و تشریح کی جائے۔ ہندوستان میں سرسید احمد خاں وہ پہلے دانشور تھے کہ جنہوں نے اسلام کے ترقی پسند نظریہ کو فروغ دیا۔

ان دو رجحانات نے مسلمان معاشرے میں دو طبقے پیدا کر دیئے: ایک قدامت پرست جو علماء کے زیر اثر تھے اور دوسرے جدید تعلیم یافتہ، جو اسلام کو ترقی پذیر شکل میں دیکھنے کے خواہش مند تھے تاکہ وہ اپنے عقائد کو بھی برقرار رکھ سکیں اور جدیدیت کو بھی اختیار کر سکیں۔

اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے، اگر باربرا ڈیلے مٹکاف (Barbara Daly Metcalf) کی کتاب: برطانوی عہد میں اسلام کا احیاء: دیوبند، 1860-1900 Islamic Revival in British India: Deoband. 1860-1900(1982) کا مطالعہ کیا جائے تو اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کولونیل ہندوستان میں احیاء اسلام کی جو تحریکیں ابھریں، ان میں دیوبند کے مدرسہ کا کیا کردار رہا ہے۔

علماء کے رویہ میں ایک زبردست تبدیلی اٹھارہویں صدی میں آئی، جب کہ مغل سلطنت زوال پذیر ہو رہی تھی، اور ان کے ہاتھوں سے سیاسی طاقت نکل رہی تھی، اس مرحلہ پر علماء کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مسلمان معاشرہ کو متحد اور متفق رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ ان کے فقہی اور فرقہ وارانہ

اختلافات کوختم کردیا جائے۔ یہی رویہ صوفیاء کے سلسلوں میں تھا کہ اب یہ روایت پڑی کہ ایک فرد بیک وقت کئی صوفی سلسلوں میں بیعت کرسکتا ہے۔ان رجحانات کا ایک ہی مقصد تھا کہ آپس کے حقیقی جھگڑوں اور فرقہ وارانہ تنازعات کوختم کردیا جائے۔

صورت حال اس وقت اور زیادہ بدلی کہ جب ایسٹ انڈیا کمپنی سیاسی طور پر با اقتدار ہوگئی، اور 1803 میں جب لارڈ لیک نے دہلی پر قبضہ کیا تو مغل بادشاہ محض برائے نام رہ گیا۔لیکن یہ برائے نام حکومت بھی 1857 کے ہنگامہ کے بعد ختم ہوگئی،اور ملک پر انگریزوں کا کھلے عام اور واضح طور پر قبضہ ہوگیا۔ 1857 کے فوراً بعد جو سیاسی و سماجی انتشار تھا اس نے مسلمان معاشرہ کو ایک ایسے صدمہ سے دوچار کر دیا کہ اس میں سوچنے، سمجھنے، اور حالات پر غور کرنے کا حوصلہ نہیں رہا۔لیکن آہستہ آہستہ جب حقائق سے سمجھوتہ کیا،تو اس صورت حال میں ایسے گروہ اور جماعتیں ابھرنا شروع ہوئیں کہ جنہوں نے نئے ماحول اور تبدیلی کے تحت راستوں کا تعین کرنا شروع کیا۔

1857 کے دس سال بعد، مدرسہ دیو بند کا قیام عمل میں آیا۔ نئے حالات میں اس کی تشکیل بھی غیر روایتی ہوئی۔ دیو بند کے بانیوں نے اس عرصہ میں جہاں جدیدیت کی مخالفت کی وہاں اس سے سیکھا بھی اور اسے اختیار بھی کیا۔مثلاً مدرسہ کی تنظیم میں انہوں نے کولونیل اسکول کے ماڈل کو اختیار کیا۔ جس میں نصاب، امتحان کا طریقہ کار، اور انتظامیہ کو جدید خطوط پر تشکیل دیا۔ مدرسہ کے عہدیداروں میں سرپرست، مہتمم، صدر مدرس اہم ہوا کرتے تھے۔اس کو یونیورسٹی کا ادارہ بناتے ہوئے قیام ہندوستان میں اس سے مدرسوں کا الحاق کیا۔ایک اور تبدیلی یہ کی کہ اردو کو ذریعہ تعلیم بنایا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تمام ہندوستان اور دوسرے اسلامی ملکوں سے آنے والے طلباء اردو زبان سیکھ کر اپنے اپنے علاقوں اور ملکوں میں جاتے تھے، جس کی وجہ سے اردو زبان ان میں اتحاد کی علامت بن گئی۔ مدرسہ سے پڑھ کر طالب علم مسجدوں، مدرسوں اور تعلیمی اداروں میں ملازم ہوئے، جس کی وجہ سے مدرسہ کے صدر مدرس مولانا محمود الحسن نے یہ کہا کہ: ''اس سے پہلے ہندوستان میں (مذہبی) علم بڑا محدود تھا۔۔۔ یہاں تک کہ نماز جنازہ پڑھنے والا بھی مشکل سے ملتا تھا۔لیکن آج یہ علم ہر شہر میں قصبہ اور گاؤں میں پھیل گیا ہے اور ہر ایک کے پاس اس کا مولوی ہے۔'' اس کے صد سالہ جشن پر 1967 میں اس سے ملحقہ مدرسوں کی تعداد 8,904 ہو چکی تھی۔

نصاب کے سلسلہ میں اس بات کا خیال رکھا گیا کہ یہ معقول اور منقول دونوں کا امتزاج ہو۔

منقول نصاب میں حدیث کی اہمیت پر زیادہ زور دیا گیا،اس لئے مدرسہ کا اہم استاد شیخ الحدیث ہوا کرتا تھا۔ اگر چہ اس بات کی کوشش ہوتی کہ طلباء کو مذہبی علوم کے ساتھ ساتھ مختلف پیشے بھی سکھائے جائیں، مگر یہ مقبول نہیں ہو سکے، اور صرف خطاطی اور طب میں ضرور دلچسپی رہی۔ ان مضامین کے علاوہ جدید علوم کو نصاب کا حصہ نہیں بنایا گیا۔ خصوصیت سے فلسفہ کو۔

مدرسہ میں کتب خانہ کا قیام بھی جدیدیت کی ایک علامت تھا۔ اس کے علاوہ طلباء کی رہائش کے لئے ہاسٹل کا بندوبست کیا گیا۔ امتحانات زبانی اور تحریری دونوں شکلوں میں ہوا کرتے تھے۔

فقہ کے سلسلہ میں دیوبند فقہ حنفیہ کے ماننے والے تھے۔ وہ اس کے خلاف تھے کہ ضرورت پڑنے پر چاروں فقہی مسالک سے اپنی پسند کا فتویٰ لے لیا جائے۔ لہٰذا فتووں کی اس یلغار سے بچنے کے لئے ان کی پالیسی تھی کہ ایک جامع فقہی نظام کی تشکیل کی جائے۔ اجتہاد کو وہ فقہی مسلک میں رہتے ہوئے صحیح سمجھتے تھے۔ اس سلسلہ میں وہ تین اصولوں کو مدنظر رکھتے تھے۔ (1) ایک روایات کا احیاء جو کہ ماضی میں کمزور ہو گئی تھیں، جیسے حج یا بیوہ عورتوں کی شادی (2) میلاد النبی، عرس، اور عید پر چھٹیوں کی ضرورت نہیں ہے، اور نہ ہی ان موقعوں پر جشن منایا جائے۔ (3) غیر ضروری رسومات کو ختم کر دیا جائے، جیسے قرآن کے ختم ہونے پر مٹھائی کی تقسیم وغیرہ۔ فقہی معاملات میں اہل دیوبند کی دلیل تھی کہ لوگوں کو ایک عالم کے فتوؤں کو قبول کرنا چاہئے۔ فتوؤں میں یہ اپنی رائے کم دیتے تھے، علماء سلف کی رائے پر زیادہ اعتبار کرتے تھے، کیونکہ ان کے نزدیک سابقہ علماء دانشمند و اہل علم تھے، جب کہ موجودہ علماء نااہل اور کم علم ہیں۔ اس کی وجہ علماء سلف کی تقلید کرنی چاہئے۔

دیوبند میں دارالافتاد کا کردار اہم رہا ہے۔ کیونکہ انگریزی حکومت کے قیام کے بعد عدالتوں کے قوانین بدل گئے تھے۔ اس لئے انہوں نے ہندوستان کے مسلمانوں پر زور دیا کہ وہ اپنے مسائل کے لئے دیوبند کے دارالافتاد سے رجوع کریں۔ 1911ء سے یہ روایت ہو گئی تھی کہ تمام فتوے رجسٹر میں درج ہوتے تھے۔ ان فتووں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ زیادہ تر فتوے عقائد، رسومات، وراثت، طلاق، عبادات، بدعات، مزاروں کی زیارت، درود کا پڑھنا، دوسرے فرقے کے لوگوں اور غیر مسلموں کے ساتھ روابط پر تھے۔ ان فتووں میں ریاست اور اس کے قوانین سے ہونے سے احتراز کیا گیا ہے۔

اہل دیوبند، شیعوں، اہل حدیث، اور بریلویوں کے خلاف تھے، یہ اس کے بھی قائل تھے کہ ہندوؤں سے سماجی تعلقات نہ رکھے جائیں۔ انگریزی حکومت کو تسلیم تو کرتے تھے، مگر انگریزی قوانین کے مخالف تھے، اور ضروری سمجھتے تھے کہ اس کی مزاحمت کی جائے۔ مشنری اسکولوں میں لڑکیوں کی تعلیم کے خلاف تھے۔ انگریزی اشیاء کے استعمال کو بھی منع کرتے تھے، جیسے بسکٹس، انگریزی دوائیں، رنگ، ماچس کا استعمال، انگریزی لباس، کیمرہ، ٹیلی گراف، ٹوتھ برش اور فونو گراف وغیرہ۔

لیکن کوشش کی کہ انگریزی حکومت کو ناراض نہ کیا جائے۔ جب افغانستان کے بادشاہ نے 5000 روپیہ کی مدد دینا چاہی تو انہوں نے حکومت کی ناراضگی کی وجہ سے قبول نہیں کی۔ جب ملکہ وکٹوریہ بیمار ہوئی تو اس کی صحت کے لئے دعا کی گئی۔

دیوبند کے علماء نے خاص طور سے اس عہد میں ہونے والے مناظروں میں اہم حصہ لیا۔ ان مناظروں میں عیسائی مشنریز، آریہ سماجی، اور مسلمان علماء شریک ہوتے تھے۔ ان مذہبی بحثوں کی وجہ سے علماء کو یہ موقع ملا کہ وہ اپنے خیالات ونظریات کو عوام تک پہنچائیں۔ اسی عہد میں چھاپہ خانہ کی ایجاد نے کتابوں، رسالوں، اور پمفلٹوں کی چھپائی اور تقسیم میں اہم کردار ادا کیا۔ شمالی ہندوستان میں یہ چھاپہ خانے بریلی، مراد آباد، آگرہ، میرٹھ، اور دہلی میں قائم ہوئے کہ جہاں مذہبی کتابیں اردو میں شائع ہوتی تھیں اور ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں بھی جاتی تھیں۔ ان کتابوں کے ذریعہ مسلمان معاشرہ میں نہ صرف مذہبی جذبہ ابھرا، بلکہ اس نے مذہبی شناخت کو بھی مضبوط کیا۔

اس عہد میں جو اصلاحی تحریکیں ابھریں، ان کا استدلال یہ تھا کہ چونکہ معاشرہ زوال پذیر ہے، اس لئے ضروری ہے کہ فرد کی اصلاح کی جائے۔ اس عمل سے معاشرہ میں تبدیلی آئے گی۔ یہ اصلاح مذہبی اور روحانی ذریعوں سے ہونی چاہیے۔ جب معاشرہ کی مذہبی شناخت مستحکم ہو جائے گی تو اس بنیاد پر برطانوی کلچر سے مقابلہ کیا جا سکے گا۔

دیوبند کی تحریک میں اشراف طبقے نے حصہ لیا، کیونکہ اس تحریک میں وہ اپنی روایات اور قدروں کا تحفظ دیکھ رہے تھے۔ لہٰذا انہوں نے مدرسہ کے قیام اور ترقی کے سلسلہ میں چندہ دیا۔ اس سے وہ براہ راست حکومت سے متصادم بھی نہیں ہوتے تھے۔ لہٰذا ریاستوں کے نوابین اور

حکومت کے ملازمین نے بھی مدرسہ میں چندہ دیا۔ مدرسہ کے اسٹاف میں بھی جو علماء تھے ان کا تعلق طبقہ اشرافیہ سے تھا۔ لہٰذا علی گڑھ اور دیوبند دونوں طبقہ اشرافیہ کے دو نقطہائے نظر کی نمائندگی کرتے تھے۔

دیوبند نے اسلام کا جو ورژن دیا وہ خلصیت کا تھا، کہ جس میں سے وہ ہندوستان میں مسلمان معاشرہ سے ان رسومات کو نکالنا چاہتے تھے کہ جو مقامی کلچر میں تھیں اور جو ان کی زندگی کا حصہ بن گئی تھیں۔ وہ ہر اس فرقہ سے کہ جو ان کے خیالات سے دور تھا کوئی تعلق نہیں رکھنا چاہتے تھے۔ ہندوؤں سے بھی سماجی تعلقات کے خلاف تھے۔ اس لحاظ سے وہ مسلمان معاشرہ کو علیحدگی میں لے جا کر ان کو انگریزی، ہندووانہ، اور دوسرے فرقوں کے اثرات سے محفوظ رکھنا چاہتے تھے۔ ابتدائی دور میں وہ سیاست سے بھی دور تھے۔ مگر بعد کے حالات نے ان کے خیالات کو بدلا، وہ سیاسی طور پر متحرک ہوئے اور پان اسلام ازم و خلافت کی تحریکوں میں سرگرم رہے، 1919 میں جمیعتہ علماء ہند کے پلیٹ فارم سے کانگرس کی حمایت کی اور ہندوؤں سے بہتر تعلقات کا پرچار کرتے ہوئے مسلمانوں کے حقوق کی بات کی۔ سیاسی طور پر تو ان میں یہ تبدیلی آئی، مگر مذہبی معاملات میں وہ اسی طرح سے اٹل رہے۔

بریلوی

ڈاکٹر مبارک علی

اٹھارہویں صدی کے ہندوستان میں سیاسی حالات کے پیش نظر اس بات کی کوشش ہوتی تھی کہ مسلمان معاشرہ میں مذہبی فرقوں اور صوفیاء کے سلسلوں کے اختلافات کو ختم کر کے یا گھٹا کر انہیں باہم ملایا جائے۔ لیکن کولونیل دور میں کہ جہاں سیاسی آزادی تو نہ تھی، مگر مذہبی آزادی تھی، وہاں مسلمانوں کے فرقوں نے اس بات کی کوشش کی کہ اپنے سے علاوہ دوسرے فرقوں کو علیحدہ کر کے، صرف اپنی بالادستی قائم کی جائے۔ اس سلسلہ میں بعض فرقے اس حد تک گئے کہ انہوں نے اپنے مخالفین کو گمراہ، اور کافر تک قرار دیدیا۔ چنانچہ ان اختلافات کو ہم دیوبندیوں، اہل حدیث، ندویوں، احمدیوں، تبلیغی جماعت کے پیروکاروں، اور بریلویوں میں دیکھتے ہیں۔ اگرچہ یہ تمام جماعتیں اور تحریکیں اسلامی تھیں، اور انہوں نے اپنے خیالات و افکار کی تشہیر کے لئے تمام جدید ذرائع کو استعمال کیا جن میں چھاپے خانے، مدارس، مساجد، مزار، فتوے، اور اجتماعات شامل تھے۔ ایک خاص بات اس عہد کی یہ بھی ہے کہ ان میں اکثر فرقے اپنے فتووں کی تصدیق مکہ کے علماء سے کراتے تھے تاکہ ان کے فیصلوں میں وزن ہو جائے۔

بریلوی فرقہ کہ جس کے پیروکار خود کو جماعت اہل سنہ کہتے ہیں، اس پر اوشا سانیال نے کتاب لکھی ہے: Devotional Islam & Politics in British India (1996)

اس تحریک کے بانی احمد رضا خاں بریلوی تھے کہ جنہیں 1900 میں پٹنہ میں مجدد کا درجہ دیا گیا تھا۔ جماعت کی ابتداء روھیل کھنڈ سے ہوئی تھی، اور اس کے مراکز دہلی، بدایوں، رام پور، پیلی بھیت اور مارہرہ تھے۔ بہار میں اس کا مرکز پٹنہ تھا۔ اس کے راہنماؤں کا تعلق، پٹھان، سید اور عثمانی

اشراف طبقوں سے تھا جو کہ اپنے علاقوں میں زمیندار، صوفی، اور پیر تھے وقت کے ساتھ ہندوستان میں مقبول عام مذہبی کلچر ارتقاء پذیر ہوا تھا، کہ جس میں صوفی سلسلوں کے پیر کو اہم مقام حاصل ہو گیا۔ پیروں کی درگاہ اور خانقاہ کو معاشرے کے سماجی وثقافتی و مذہبی سرگرمیوں میں اہمیت حاصل ہوئی۔ درگاہ اور خانقاہ میں سجادہ نشین کے ادارے نے صوفیا کے سلسلوں کو تسلسل کے ساتھ باقی رکھا۔ ان درگاہوں اور خانقاہوں میں لوگوں کی توجہ اور عقیدت کی غرض سے تبرکات بھی ہوتے تھے، جن میں دستار، کھڑاؤں اور پیر کی استعمال شدہ اشیاء ہوتی تھیں کہ جن کی زیارت سے لوگوں کو ثواب ملتا تھا۔ لوگوں کی خواہشات اور آرزوں کو پورا کرنے کی خاص دعائیں ہوتی تھیں، اور خاص قسم کے تعویذ جو زائرین کو دیئے جاتے تھے۔ درگاہ اور خانقاہ میں سالانہ عرس ہوتا تھا کہ جس موقع پر اس کے مریدین شریک ہوتے تھے۔ اس کے علاوہ قوالی کا ہونا، لوگوں کا وجد یا حال میں آنا بھی رسومات کی کڑیاں تھیں۔ اس کے علاوہ میلاد، ختم قرآن، نعتیہ شاعری اور وعظ وغیرہ کو اہمیت دی جاتی تھی۔ مذہب کی اس مقبول عام شکل کے خلاف وہ علماء تھے کہ جو مذہب کا احیاء چاہتے تھے اور اسلام میں جو غیر ضروری رسومات داخل ہوگئی تھیں، ان کا اخراج، تاکہ خالص اسلام ظاہر ہو سکے۔ دیوبندی اس خالص اسلام کے حامی تھے۔

جب احمد رضا خاں، اس مقبول عام اسلام کے، کہ جس میں یہ رسومات داخل ہو کر اس کا ایک حصہ بن گئی تھیں۔ اس کی تبلیغ کی۔ صوفیا کے سلسلہ میں شیخ عبدالقادر جیلانی کے ماننے والے تھے کیونکہ اس سلسلہ میں پیر سے زیادہ عقیدت کا اظہار کیا جاتا تھا۔ کیونکہ یہ سمجھا جاتا تھا کہ معرفت کے رازوں کو سمجھنے کے لئے پیر کی ضرورت ہے، اس کے بغیر خدا تک رسائی نہیں ہو سکتی ہے۔ اس لئے اسے پیر کی ضرورت ہے کہ جو سنی، اور صحیح العقیدہ ہو، فقہ کا علم رکھتا ہو تا کہ وہ تمام مسائل میں مریدوں کی ہدایت کر سکے، اس کا شجرہ، رسول اللہؐ سے جا کر ملتا ہو، اور مثالی کردار کا حامل ہو۔

احمد رضا خاں کی شخصیت اس معیار پر ان کے پیروکاروں کے نزدیک، پوری اترتی تھی اپنے خیالات کی تشہیر کے لئے انہوں نے تمام جدید طریقوں کو استعمال کیا۔ ان کی کتابیں عام طور سے بریلی میں واقع پریس حسینی سے شائع ہوتی تھیں۔ رسالوں میں الرضا اور تحفہ حنفیہ قابل ذکر ہیں۔ اخباروں میں ''دبدبہ سکندری'' میں ان کے خیالات کی تشہیر کی جاتی تھی۔ انصار الاسلام اور جمعیت رضا انجمنیں تھیں، جو ان کے افکار کی تبلیغ کرتی تھیں، 1904 میں انہوں نے مظاہر العلوم مدرسہ کا

قیام بھی کیا۔ ان کے علاوہ وہ اپنے فتووں کے ذریعہ پورے ہندوستان سے مسلمانوں کے مسائل کا حل پیش کیا کرتے تھے جن کے جوابات ان کے شائع شدہ ملفوظات میں تفصیل سے ہیں۔ مثلاً اس قسم کے سوالات کہ: بالوں کا کالا رنگنا جائز ہے یا نہیں؟ مردوں کو لمبے بال رکھنا چاہئے یا نہیں؟ وضو کیسے کرنا چاہئے؟ نماز کی صحیح ادائیگی کیسے ہو؟ مسجد کے آداب کیا ہیں؟ غیر مسلموں سے سماجی تعلقات رکھنا صحیح ہے یا نہیں؟ کیا پیغمبرؐ کی شفاعت ضروری ہے؟

احمد رضا خاں کی فکر اور عقیدے میں رسول اللہؐ کی شخصیت کو مرکزی مقام حاصل ہے آٹھویں صدی میں ''نور محمدی'' کا تصور پیدا ہوا تھا، جس کے تحت یہ کہا گیا تھا کہ رسول اللہ ذات خدا کے نور سے پیدا ہوئی اور یہ نور دنیا کی تخلیق سے پہلے پیدا ہو گیا تھا دسویں صدی میں حلاج نے کہا تھا کہ یہ دنیا رسول اللہؐ کی ذات کی وجہ سے پیدا ہوئی تھی، لہٰذا اس سے رسول اللہ سے عقیدت اور فنا فی الرسول کا جذبہ پیدا ہوا۔

رسول اللہؐ سے عقیدت کے اظہار کے طور پر عید میلاد النبی کا سلسلہ شروع ہوا کہ جس میں جشن منایا جاتا تھا، اور رسول اللہؐ کی زندگی، حالات، اور عادات پر مختلف مصنفوں کے لکھے ہوئے میلاد النبی پڑھے جاتے تھے۔ بریلوی نقطہ نظر میں مسلمانوں کی شفاعت کے لئے رسول اللہ کی ذات ضروری ہے۔ اس سلسلہ میں ان کے ہاں درجہ بندی ہے کہ فرد کو اول پیر سے رجوع کرنا چاہئے، کیونکہ بغیر پیر کے اس کی شنوائی نہیں ہوگی۔ پیروں کی زندگی میں اور موت کے بعد بھی اسی طرح سے عزت کرنی چاہئے کیونکہ یہ عام لوگوں کی طرح مرتے نہیں ہیں بلکہ قبروں میں بھی زندہ رہتے ہیں اور لوگوں کی خواہشات وتمناؤں کو سنتے ہیں، اس لئے ان کے نذر، نیاز ضروری ہے۔ قبروں پر جا کر دعائیں مانگنا بھی ضروری ہے، کیونکہ یہ لوگوں کی حاجات رسول اللہ اور خدا تک پہنچاتے ہیں۔

بدعت کے بارے میں ان کا نظریہ ہے کہ یہ اچھی اور بری ہوتی ہے۔ اگر دیوبندی نذر، نیاز اور مزاروں کی زیارت کو بدعت کہتے ہیں تو یہ اچھی بدعتیں ہیں۔ فقہی مسائل میں سے اجتہاد سے زیادہ تقلید کے قابل ہیں۔

جس طرح اہل دیوبند کے پاس جدید دور سے متعلق سوالات آتے تھے، اسی طرح سے احمد رضا خاں کے پاس بھی، عبادات و رسومات کے علاوہ جدیدیت کے بارے میں سوالات آتے

تھے۔ان کے جواب ''فتاویٰ رضویہ'' کی شکل میں موجود ہیں۔جن میں خلافت،انگریزی زبان، کیا ہندوستان دارالحرب یا دارالاسلام ہے؟ غیر مسلموں سے تعلقات،اور مرتد کی حیثیت کے سوالات کئے گئے ہیں۔جدیدیت کے بارے میں جو سوالات ہیں،ان میں یہ اہم ہیں: کیا بنک کے نوٹوں کا استعمال کیا جاسکتا ہے؟ کیا عید کے چاند کی خبر ٹیلی گرام کے ذریعہ تسلیم کی جاسکتی ہے؟ کیا بنک نوٹوں کے ذریعہ زکواۃ دی جاسکتی ہے؟ وغیرہ۔

احمد رضا خاں سیاست کے معاملہ میں تحریک خلافت،ترک موالات کے خلاف تھے۔ ہندوستان کو دارالحرب بھی نہیں مانتے تھے اور نہ ہی جہاد کے حق میں تھے۔ہندوؤں کو حربی سمجھتے تھے اور اسی نوعیت کے تعلقات ان سے رکھنا چاہتے تھے اس لحاظ سے وہ اپنی جماعت کو سیاسی جھگڑوں اور تنازعات سے دور رکھ کر ان کی روحانی تربیت پر زور دیتے تھے۔

مسلمان فرقوں کے اندر جو تنازعات تھے،ان میں وہ اپنے موقف کو واضح طور پر بیان کرتے تھے۔مثلاً جب اس پر سوال اٹھا کہ اذان مسجد کے اندر ہو یا باہر؟ اور کیا اذان کے بعد رسول اللہ کی ذات پر درود و سلام بھیجنا چاہئے یا نہیں؟ تو احمد رضا خاں نے اس کی حمایت کرتے ہوئے اسے بدعت حسنہ کہا،اور یہ دلیل بھی دی کہ بہت سے مسلمان ممالک میں رائج ہے۔اذان ثانی کے بارے میں جب تنازعہ ہوا کہ کیا اسے ممبر کے سامنے دینی چاہئے یا باہر،تو احمد رضا خاں کا موقف تھا کہ باہر دینی چاہئے۔اس مسئلہ کو علماء عدالت میں بھی لے گئے،مگر بدایوں کی عدالت سے فیصلہ احمد رضا خاں کے حق میں ہوا۔

دوسرے فرقوں کے بارے میں بریلوی جماعت کا موقف بڑا سخت تھا۔مثلاً سر سید اور ان کے حامیوں کو نیچری کہتے تھے۔اہل حدیث غیر مقلد یا وہابی،دیوبندیوں کو بھی وہابی سے پکارتے تھے۔احمدیوں کو قادیانی،شیعہ رافضی۔ان میں سے اکثر کے بارے میں ان کی رائے تھی کہ وہ گمراہ اور کافر ہیں۔اہل حدیث کے بارے میں ان کا کہنا تھا کہ نہ تو ان سے سلام دعا رکھی جائے،نہ ان کا کھانا پینا استعمال کیا جائے،نہ ان کے ساتھ بیٹھا جائے،نہ ان میں شادی بیاہ کی جائے،اور نہ ان کے ساتھ نماز پڑھی جائے،اپنے ہم عصروں کے بارے میں ان کا رویہ انتہائی سخت تھا۔مولانا رشید احمد گنگوہی،مولانا قاسم نانوتوی،مولانا اشرف علی تھانوی،اور مولانا خلیل احمد امیٹھوی،ان کے 1907 کے فتوی کے مطابق کافر تھے۔

1919 میں جب جمعیت علماء ہند کا قیام عمل میں آیا تو احمد رضا خاں نے اس کی بھی مخالفت کی۔ 1920 میں جب کچھ علماء نے ہندوستان کو دارالحرب قرار دے کر یہاں سے ہجرت کا فتویٰ دیا تو اس کی بھی انہوں نے مخالفت کی۔ خلافت کے مسئلہ پر ان کا موقف یہ تھا کہ عثمانی ترک خلیفہ نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ حق صرف قریش کو ہے۔

اگر چہ مسلمانوں کے دوسروں فرقوں کے بارے میں ان کا رویہ سخت تھا، مگر ساتھ ہی میں وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ مسلمانوں کو اندرونی طور پر متحد اور مضبوط ہونا چاہئے اس سلسلہ میں ان کا لائحہ عمل یہ تھا کہ مسلمانوں کو اپنے مقدمات انگریزی عدالت میں لے کر نہیں جانا چاہئے، اپنے مقدمات کا فیصلہ خود کریں تا کہ عدالت میں جو مقدمات لڑانے پر خرچہ ہوتا ہے، اس کی بچت ہو۔ مسلمانوں کو اگر کچھ خریدنا ہو تو صرف مسلمان دکانداروں سے خریدے تا کہ پیسہ مسلمانوں کے درمیان میں رہے۔ جہاں جہاں دولت مند مسلمان ہیں، انہیں چاہئے کہ بغیر سود کے بنکوں کو کھولیں تا کہ ان سے عام مسلمانوں کو فائدہ ہو۔ مسلمانوں کی اس وقت سب سے بڑی کمزوری دین کے علم سے ناواقفیت ہے۔ انہیں اس کی طرف توجہ دینے کی ضرورت ہے۔

لیکن عقائد کی سختی نے بریلویوں کو نہ صرف دوسرے فرقوں سے علیحدہ کر دیا، بلکہ ان کے رویہ کی وجہ سے اتحاد کے بجائے تنازعات اور جھگڑے زیادہ پیدا ہوئے۔ لیکن اس جماعت نے ہندوستان میں اسلام کے کلچرل پہلوؤں کو برقرار رکھ کر عام لوگوں کی عقیدت کو برقرار رکھا۔ کیونکہ دیوبندی اسلام یا خالصیت کے رجحانات عام لوگوں کے بجائے شہری اور تعلیم یافتہ لوگوں میں رہتے ہیں، جب کہ روایتی اور رسوماتی پہلو عام لوگوں کو مذہب سے جوڑے رکھتا ہے۔

احمد رضا خاں کی وفات 1921 میں ہوئی، ان کی وفات کے بعد بھی بریلوی جماعت اس وقت ہندوستان و پاکستان دونوں جگہ مذہبی طور پر اہم کردار ادا کر رہی ہے۔

❋

مشترک قدریں اور ان کے دشمن

ڈاکٹر مبارک علی

برصغیر ہندوستان میں مذاہب اور مذہبی فرقوں کی ایک بڑی تعداد موجود ہے جو مختلف عقائد اور نظریات رکھتے ہیں۔ لیکن اپنے تضادات اور اختلافات کے باوجود انہوں نے معاشرہ میں ہم آہنگی کو برقرار رکھا۔ یہ باہمی اشتراک اس وقت ٹوٹا اور اس میں دراڑیں پڑنا شروع ہوئیں کہ جب موجودہ عہد میں جمہوری اداروں اور روایات نے اقتدار کے لئے اکثریت اور تعداد کی اہمیت کو قائم کیا۔ اس کے بعد سے یہ کوششیں شروع ہوگئی کہ ہر مذہب کے ماننے والوں کو اتحاد کی شکل میں لایا جائے تاکہ وہ سیاسی اقتدار کے حصول میں کامیاب ہوں۔ چونکہ ہندوستان میں ہندومت کے ماننے والوں کی اکثریت ہے، اس لئے مذہب کو سیاسی اقتدار کے حصول کے لئے، اسے اسلام اور عیسائیت کی مانند ایک متحد اور مضبوط مذہب بنانے کی تحریک شروع ہوئی، جیسا کہ حقیقت میں ہندو مذہب کی یہ شکل نہیں تھی، اور اس کے ہزارہا دیوی و دیوتا اپنی رواداری کی وجہ سے معاشرہ میں مشترک کلچر کو برقرار رکھے ہوئے تھے۔

ہندوستان کی تاریخ میں مذہبی تضادات کو دور کرنے، ہندومت میں برہمنوں کی اجارہ داری کو چیلنج کرنے اور اسلام میں علماء کی شریعت کی پابندیوں کی سختی کی مخالفت میں کئی تحریکیں ابھریں۔ ان میں خصوصیت سے تیرہویں صدی میں ابھرنے والی بھکتی قابل ذکر ہے۔ یہ نچلے اور کچلے طبقوں کی آواز تھی کہ جو مذہب کے اجارہ داروں کے خلاف تھی اور عوام کو محبت اور ہم آہنگی کے رشتہ میں ملانا چاہتی تھی۔

دوسری تحریک جس نے مذہب کی شدت کو کم کرنے کی کوشش کی وہ صوفیاء کی تھی کہ جو

وحدت الوجود کے پرچاری تھے اور کافر و مومن کی تفریق کو ختم کرنا چاہتے تھے۔ اکبر شاید اس لحاظ سے دنیا کا پہلا بادشاہ تھا کہ جس نے ''بین المذاہب ڈائیلاگ'' کی بنیاد ڈالی۔ 1500 میں اس نے فتح پور سیکری میں عبادت خانہ قائم کیا اور اس میں ہر مذہب کے علماء کو بلایا تا کہ ان سے مذاہب کے بارے میں معلومات حاصل کر سکے۔ اس کی تحقیق و جستجو کے نتیجہ میں بالآخر اس نے صلح کل کی پالیسی کو اختیار کرتے ہوئے ہر مذہب کے ماننے والوں کو مساوی درجہ و مقام دیا۔

ان تحریکوں کے علاوہ مشترک کلچر اور مذہبی ہم آہنگی کو پیدا کرنے میں بڑا حصہ مسلمان صوفیاء، پیروں، قلندروں اور مجذوبوں کی درگاہوں، عیسائیوں و ہندوؤں کے مقدس مقامات، مندر، سمادھی، اور چرچ کا حصہ ہے جو لوگوں کی عقیدت کا مرکز بن گئے اور جہاں ان کے پیروکار اور ماننے والے مذہب و عقیدہ سے بالاتر ہو کر اپنی مرادیں پوری کرنے کے خاطر یہاں حاضر ہوتے ہیں۔

اس موضوع پر یوگندر سنگھ نے ''مقدس مقامات'' کے عنوان سے ایک کتاب لکھی ہے:

Sacred Spaces (Penguin: India, 2003)

جس میں جنوبی ہندوستان، آندھرا پردیش، مدھیا پردیش اور جموں و کشمیر کے ان مقدس مقامات کا دورہ کرنے کے بعد کہ جہاں ہر مذاہب کے لوگ جاتے ہیں اور ان مقامات کے تقدس کو باہمی طور پر تسلیم کرتے ہوئے، انہیں برقرار رکھتے ہیں۔ ساتھ ہی میں اس نے ان تبدیلیوں کا بھی ذکر کیا ہے کہ جو ہندوستان کی موجودہ سیاسی صورت حال میں ہو رہی ہیں، اور جو مشترک کلچر کی جگہ علیحدگی کو فروغ دے رہی ہیں۔

یوگندر سنگھ نے اس بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ ہندوستان میں برہمن مت کی جڑیں بہت گہری اور مضبوط ہو رہی ہیں، اور اس میں اس قدر لچک ہے کہ وہ دوسرے مذاہب اور عقیدوں کو اپنے اندر سمو کر اور ضم کر کے ان کی شناخت کو ختم کر دیتا ہے۔ اس کی مثال بدھ مت ہے کہ جس کی عدم تشدد اور سبزی خوری کی روایات کو اپنا کر اور گوتم بدھ کو وشنو کا اوتار بنا کر اس کو ہندوستان سے ختم کر دیا۔

برہمن مت کے اس گہرے اثر کی وجہ سے دوسرے مذاہب کے لوگوں کے لئے اپنے مذہب کی تبلیغ کرنا مشکل کام تھا۔ اس لئے اس کا ایک حل یہ نکالا گیا کہ نئے مذہب کی تبلیغ کرنے

والے اپنے مذہب کو برہمن مت کی اصطلاحات اور روایات میں پیش کرتے تھے، اس کی ایک مثال اسماعیلی داعیوں کی ہے کہ جنہوں نے اپنے نام بھی ہندوانہ رکھے اور اپنے عقیدے کی تبلیغ برہمن مت کے دائرہ میں رہتے ہوئے کی تاکہ ہندوستانی معاشرہ اسے بہتر طور پر سمجھ سکے۔

یوگندر سنگھ نے اس کی دوسری مثال کیتھولک فرقے کی تبلیغ کے سلسلہ میں دی ہے کہ جب ابتدائی عیسائی مبلغین لوگوں کو جنوبی ہندوستان میں عیسائی بنانے میں ناکام ہو گئے تو 1605 میں روبرٹو ڈا نوبیلی (Roberto de Nobili) ہندوستان آیا اور خود کو برہمن کے طور پر پیش کرتے ہوئے عیسائیت کی تبلیغ کی۔ اس سلسلہ میں اس نے ہندو معاشرہ میں ذات پات کے فرق کو برقرار رکھا اور اعلیٰ ذات کے لوگوں کو عیسائی بنا کر ان کے رابطوں کو نچلی ذات سے کاٹ دیا، لہٰذا عیسائی معاشرہ میں بھی اعلیٰ ذات کے اور نچلی ذات کے لوگ تھے۔ اس نے جنوبی ہندوستان میں عیسائیت کو ہندو لبادے میں پیش کیا۔

ہندوستان میں صوفی، قلندر اور سنیاسی لوگوں کا احترام کیا جاتا ہے اور یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ان لوگوں کے پاس روحانی طاقت اور اثر ہے کہ جس کی وجہ سے ان کی دعائیں قبول ہوتی ہیں۔ چونکہ یہ لوگ مال و دولت اور جائیداد کے بغیر ہوتے ہیں اور ان کی زندگی کی ضروریات بھی ضرور ہوتی ہیں، اس لئے یہ کسی پر زیادہ انحصار نہیں کرتے ہیں، ان کے حلیہ، عادات و اطوار، اور بے اعتنائی کے سبب لوگ نہ صرف ان کا احترام کرتے ہیں، بلکہ ان سے ڈرتے بھی ہیں۔

ان کے مرنے کے بعد ان کی درگاہ، یا سمادھی یا یادگار عقیدت کا مرکز بن جاتی ہے۔ اور لوگ یہاں منتیں مانگنے آتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ایسے معاشرہ میں کہ جہاں غربت و افلاس ہو، علاج و معالجہ کی سہولتیں نہ ہوں، زندگی میں عدم تحفظ ہو، وہاں یہ ''مقدس مقامات'' اس لئے لوگوں کا مرکز بن جاتے ہیں کہ لوگ یہاں آ کر اولاد کی خواہش کرتے ہیں۔ بیماریوں سے شفایابی کی دعا کرتے ہیں، بزنس مین کامیابی کے متوقع ہوتے ہیں، آپس کے جھگڑوں اور تنازعات کا حل چاہتے ہیں۔ لوگوں کی امیدیں پوری ہوں یا نہ ہوں، مگر ان مقدس لوگوں کے معجزات کی شہرت اس قدر پھیل جاتی ہے کہ لوگوں کا اعتقاد گہرا ہو جاتا ہے۔ چونکہ یہ خواہشات اکثر دنیاوی معاملات سے تعلق رکھتی ہیں، اس لئے یہاں مذہب اور عقیدہ ان کی راہ میں حائل نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً جنوبی ہندوستان میں ''لیڈی آف ویلان کانی (Lady of Vailan Kanni) کے چرچ

میں اس کے بت کی زیارت کرتے ہوئے ایک زائر نے کہا کہ "اگر میرے پیر کا علاج یہاں ہو جاتا ہے، تو میرا اس سے مطلب ہے۔ کوئی ہوش مند فرد ڈاکٹر کے پاس بطور علاج جاتے ہوئے یہ نہیں دیکھتا ہے کہ اس کا مذہب کیا ہے؟ اس لئے اس میں کیا برائی ہے کہ اگر کوئی مسلمان کسی مقدس عیسائی مقام پر بغرض علاج آ جائے۔"

لہٰذا ہر مذہب کے زائرین کے لئے اولین مقصد یہ ہوتا ہے کہ ان کی مرادیں پوری ہو جائیں، انہیں اس سے غرض نہیں ہوتی ہے کہ یہ مقدس مقام کس مذہب سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ وہ احساس اور مفادات ہیں کہ جو لوگوں کو ان جگہوں پر باہم ملاتے ہیں۔

یوگندر سنگھ نے خاص طور سے ہندوستان میں ان بکھری ہوئی درگاہوں کے بارے میں لکھا ہے کہ جو چھوٹے شہروں اور قصبوں میں واقع ہیں، جو اب تک وہاں کے لوگوں کی ضروریات کو پورا کر رہی تھیں۔ خاص طور سے مسلمان پیروں اور صوفیاء کی درگاہیں۔ مگر موجودہ حالات میں کہ جب ہندو انتہاء پسند ابھر رہے ہیں، اور بی۔ جے۔ پی، مہاسبھا، اور آر ایس ایس، کے زیر اثر ہندو مت کے اقتدار کو قائم کر کے یہ کوشش کی جا رہی ہے کہ ہندوستان سے اشتراک کی روایات کو ختم کر دیا جائے اور اس کی جگہ علیحدگی اور خالص ہندو عقائد کو فروغ دیا جائے۔ جہاں سیاست میں یہ ہو رہا ہے وہاں مذہب بھی اس کے اثر سے آزاد نہیں ہے۔ اس کے نتیجے میں مسلمان پیروں اور صوفیاؤں کی درگاہوں کو اب ہندو بنانے کا عمل شروع ہو گیا ہے۔ اس عمل میں ان بزرگوں کی تاریخ کو بھی بدلا جا رہا ہے، انہیں مسلمان خاندان کی تاریخ سے نکال کر ہندو خاندان کا بتایا جا رہا ہے، ان کے مزاروں کو جو درگاہ کی شکل میں تھے، اب انہیں مندر کی شکل میں تبدیل کیا جا رہا ہے، ان کی قبروں پر ان کے بت رکھ دیئے گئے ہیں، اور کوشش کی جا رہی ہے کہ ان کی زیارت کے لئے اب صرف ہندو آئیں۔ دوسرے مذاہب والوں کو یہاں مرادیں مانگنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں جنوبی ہندوستان میں بابا بدھن کی درگاہ قابل ذکر ہے جسے 1990 میں بی۔ جے۔ پی نے ہتھیا لیا ہے۔ اور بقول یوگندر سنگھ کہ، اس قسم کی کوششیں اب ہن چی (Hunchi) ہداگل (Hadagil) جیرولی (Jiroli) اور ہاگلی (Hagli) کے گاؤں میں ہو رہی ہیں۔ یہاں کی درگاہیں اب لنگایت فرقہ کے پجاریوں کے قبضہ میں ہیں ان کو مسمار کر کے وہاں اب مندر تعمیر ہو رہے ہیں۔

یہی صورت حال شردی کے سائیں بابا کی ہے، جن کی وفات 1990 میں ہوئی تھی، جنہیں

مسلمان سے برہمن بنا دیا گیا اوران کا مزار اب ''سادھی مندر'' کی شکل اختیار کر گیا ہے کہ جہاں ان کے مزار پر ان کا بت رکھا ہوا ہے۔

مدھیہ پردیش میں، امام مہدی بدھن پنا کے اوتار جن کے ماننے والے پنامی فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں، اگرچہ ان کا تعلق بھکتی روایات سے تھا، مگر انہیں ابھی 1930 کی دہائی میں کہ جو فرقہ واریت کا زمانہ تھا، اب ہندو بنالیا گیا ہے۔

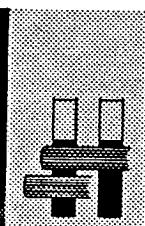
راجستھان میں گوگا میدھی جو کہ اب تک گوگا پیر تھے مگر 1950 کے بعد انہیں گوگا دیر بنا کر ان کی اسلامی شناخت کو مٹا دیا۔ یہ تبدیلیاں مرکزی مقامات سے دور گاؤں دیہاتوں اور قصبوں میں ہو رہی ہیں، اب تک وہ مقدس مقامات کہ جو لوگوں کو آپس میں ملاتے تھے، اب یہ مقامات ایک ہی مذہب کے ماننے والوں کے لئے مخصوص ہو رہے ہیں۔ یہ ایک افسوس ناک صورت حال ہے کہ وہ صوفی اور بزرگ کہ جو بھکتی اور وحدت الوجود کے زیرِ اثر مذہب و فرقہ و ذات پات سے بالاتر ہو کر لوگوں کو آپس میں جوڑنے کا کام کرتے تھے وہ اب ہندوستانی معاشرہ کو علیحدہ علیحدہ خانوں میں بانٹ رہے ہیں، اب اشتراک سے زیادہ علیحدگی پر زور ہے۔

کشمیر میں صوفیاء کی درگاہوں کا ذکر کرتے ہوئے، یوگندر سنگھ نے موجودہ حالات میں تبدیل ہوتے ہوئے ذہن کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب سے علیحدگی کی تحریک اٹھی ہے اور ہندوستانی فوج نے اس تحریک کو کچلنے کی کوشش کی ہے، کشمیر میں درگاہوں کے اثرات کم ہوئے ہیں، ان حالات میں لوگ مشترک کلچر، اور مشترک روایات اور صوفیاء کے محبت کے پیغام کو حالات سے مطابقت نہیں پاتے ہیں۔ مزید وہابی خیالات اور احیاء پرستی کے جذبات نے بھی صوفیاء کی عقیدت کو کم کر دیا ہے، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اب معاشرہ میں ان کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے۔

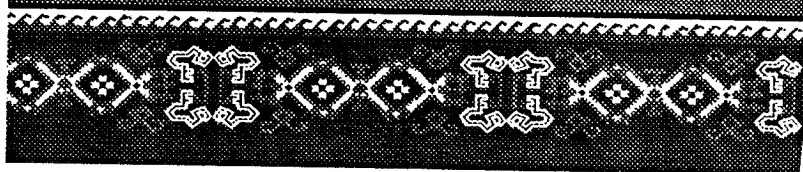
اب مشترک کلچر کی جگہ ہر عقیدہ و مذہب کے لوگ علیحدگی، اور دوسرے مذاہب سے لاتعلقی کا اظہار کرتے ہیں۔ اگرچہ ہندوستان کے ہر مذہب نے ایک دوسرے سے اثرات کو قبول کیا ہے، مگر اس کے باوجود ان کے مذہبی تعصبات کو پوری طرح سے ختم نہیں کیا جا چکا ہے، مثلاً جب یوگندر سنگھ سکھ گردوارے میں ان تصاویر کو دیکھتا ہے کہ جن میں سکھوں پر مسلمانوں کے مظالم کو دکھایا گیا ہے تو وہ اپنے سکھ دوست سے یہ سوال کرتا ہے کہ ''برادر، ذرا یہ تو بتاؤ کہ آخر یہاں گرونانک کی کوئی بھی تصویر کیوں نہیں ہے؟ اور آخر یہاں گرونانک کے مسلمان مرید مردانہ کو کیوں نہیں دکھایا گیا

ہے؟ اور یہاں سے آخر کیوں میاں میر غائب ہیں کہ جن سے سکھوں کے چھٹے گرو ارجن دیو نے گولڈن ٹمپل کی بنیاد رکھوائی تھی؟ اور بابا فرید کہاں ہیں کہ جن کی شاعری گرنتھ صاحب میں شامل ہے؟ کیا یہ سب سکھ روایات کا حصہ نہیں ہیں؟

کتاب کو پڑھنے کے بعد میں اداس ہو گیا۔ ہندوستان کی تاریخ میں جن لوگوں نے لوگوں کو ملانے کی کوشش کی، ذات پات سے آزاد کر دیا، لوگوں کی مراد کو پورا کیا۔ ان میں بغاوت کے جذبات کو ابھارا، اور زندگی کے مسائل اور مشکلات سے مقابلہ کرنے کا حوصلہ دیا۔ اب یہ ان لوگوں کو تاریخ سے نکال کر، ایک ایسی تاریخ کا حصہ بنایا جا رہا ہے کہ جس میں تعصب و نفرت، دشمنی، عداوت، اور فرقہ واریت ہے۔ قرون وسطی کا زمانہ کہ جب بادشاہت تھی، اور جمہوری ادارے اور روایات نہیں تھیں، وہاں ایسی تحریکیں ابھریں کہ جنہوں نے مذہبی تعصبات سے بالاتر ہو کر لوگوں کو آپس میں ملایا۔ اب جمہوریت ان روایات کو توڑ رہی ہے، اور لوگوں کو علیحدہ علیحدہ خانوں میں بانٹ رہی ہے۔ یہ وہ احساسات ہیں کہ جو امید کے بجائے مایوسی اور روشنی کے بجائے تاریکی میں لے جاتے ہیں۔

❁

فِکشن ہاؤس

سندھ کی آواز

جی۔ ایم سیّد

نقطہ نظر

سر سید کی تعقل پسندی اور معروضیت

ڈاکٹر سید جعفر احمد

گزشتہ دو صدیوں میں جنوبی ایشیا کے مسلمانوں میں جو زعمائے فکر پیدا ہوئے ہیں، سر سید احمد خان بلا شبہ ان میں سب سے زیادہ عقلیت پسند اور خرد مند رہنما تھے۔ سر سید کی فکر سے نہ صرف ان کے عہد میں اکتساب کیا گیا بلکہ ان کی روشن خیالی نے آئندہ نسلوں کے لیے بھی رہنمایانہ کردار ادا کیا۔ یہ الگ بات ہے کہ آج ہمارے یہاں ایک نوع کی فکری ژولیدگی کا دور دورہ ہے اور سر سید اور ان جیسے دوسرے اہلِ فکر کے روشن خیالات سے دوری اختیار کر کے ہمارے معاشرے کا ایک بڑا حصہ عہدِ وسطیٰ کی فکری تنگنائے میں خود کو محصور کرتا چلا جاتا ہے۔ آج سر سید احمد خان کا پورٹریٹ ہماری سرکاری گیلریوں میں دیگر قومی رہنماؤں کے ساتھ آویزاں تو نظر آتا ہے مگر ان کی اور دیگر رہنماؤں کی حیثیت ایک قومی اسٹیریو ٹائپ (stereotype) کی ہو چکی ہے۔ چنانچہ نہ ان کی فکر کی جداگانہ جہتوں سے واقفیت حاصل کی جاتی ہے اور نہ ہی اپنے معاشرے کو حالتِ غفلت سے اٹھانے میں ان کے کردار کے امتیازی پہلوؤں سے کسی کو سروکار ہے۔ وہ محض ایک 'قومی رہنما' ہیں اور 'قومی رہنما' ایک ایسی کیٹیگری ہے جس میں طرح طرح کے بلکہ ہر طرح کے لوگ شامل ہیں۔ سر سید اور ان جیسے رہنماؤں کے خیالات سے تعرض کا نتیجہ ہے کہ اب جبکہ ان کے انتقال کو سو سال سے زائد ہو چکے ہیں، آج ہمارے معاشرے میں ان کے خیالات سے واقفیت رکھنے والے کم اور ان کی نہج پر سوچنے والے اس سے بھی کم نظر آتے ہیں۔ معروف نقاد ڈاکٹر محمد علی صدیقی نے اپنی کتاب 'سر سید احمد خان اور جدّت پسندی' میں اس رجحان کو ہمارے معاشرے کی ترقی معکوس

سے تعبیر کیا ہے۔ اپنی مذکورہ کتاب میں ڈاکٹر صدیقی نے سرسید کے افکار کی توضیح اور تشریح کا نازک فریضہ بڑی دقّتِ نظر کے ساتھ سرانجام دیا ہے۔ وہ ان سماجی و سیاسی عوامل کا بہت تفصیل میں جا کے تجزیہ کرتے ہیں جن کی بنا پر سرسید کو مختلف اطراف سے تنقیدی حملوں کی زد پر آنا پڑا۔ ڈاکٹر صدیقی اپنی کتاب میں سرسید کا دفاع معروضی سطح پر کرتے ہیں اور یہی ان کی کتاب کی سب سے اہم خوبی ہے۔

سرسید احمد خان نے ایک ایسے دور میں آنکھ کھولی جو ہندوستان کی تاریخ کا بڑا تلاطم خیز دور تھا۔ سرسید نے مغل باقیات کا خاتمہ اپنی آنکھوں سے دیکھا اور ایسٹ انڈیا کمپنی کے ہاتھوں سقوطِ ہند کو مکمل ہوتے دیکھا۔ وہ 1857ء کے دارو گیر کے بعد مسلم مفادات کے ایک اہم علمبردار کے طور پر ابھرے اور 1898ء میں اپنے انتقال کے وقت تک چار عشروں میں انہوں نے نوآبادیاتی ہندوستان کے بدلتے ہوئے سماجی اور سیاسی تناظر میں مسلمانوں کو لاحق چیلنجوں کا جواب تجویز کرنے کی مخلصانہ کوششیں کیں۔

انگریز کی آمد کے ساتھ ہندوستان نے جس نئے عہد میں قدم رکھا، اس عہد میں مسلمانوں کو بنیادی طر پر دو طرح کی آزمائشوں سے دوچار ہونا پڑا۔ مسلمانوں کے لیے ایک بحران تو فکری سطح پر آیا جو روایتی مذہبی فکر اور مغربی فکر و اقدار کے تضاد کا نتیجہ تھا، جبکہ دوسرا بحران سیاسی نوعیت کا تھا۔ نئے ہندوستان میں مسلمان جو ایک ہزار سال کی مسلم ملوکیت کے بعد اب ایک ایسے استعمار میں رہ رہے تھے جس نے نظمِ حکمرانی کا ایک نیا نظام متعارف کیا تھا۔ اس نئے نظام میں استعماری سوچ کا یہ نقطہ بہت بامعنی تھا کہ ایک غیر قوم پر کنٹرول حاصل کرنے کے لیے ناگزیر ہے کہ قانون ساز اور نظمِ عامہ کے اداروں کی تشکیل اس طرح کی جائے کہ مقامی باشندوں کو بھی کسی نہ کسی حد تک ان میں شمولیت کا موقع فراہم ہو۔ استعماری مفکرین کا خیال یہ تھا کہ جب تک کسی قوم کو یہ باور نہ کرا دیا جائے کہ وہ جس نظام میں رہ رہی ہے، خود اس نظام کے ساتھ اس کا مفاد وابستہ ہے، تب تک اس قوم کو مناسب طور پر کنٹرول نہیں کیا جا سکتا۔ اسی سوچ کے زیرِ اثر ہندوستان میں مقامی سطح پر نمائندہ اداروں، جو ابتدا میں تمام تر نامزد شدہ ادارے تھے، کی داغ بیل ڈالی گئی۔ ہندوستان کے، سرکاری نوکریوں اور حکومتی ملازمتوں پر انحصار کرنے والے متوسط اور تعلیم یافتہ طبقے کا مفاد براہ راست طور سے نئے متعارف ہونے

والے نظام کے ساتھ وابستہ تھا۔ ہندو 1757ء میں بنگال کے انگریزی تسلط میں آ جانے کے بعد ہی سے انگریزی تعلیم کی طرف راغب ہو چکے تھے اور سو سال بعد جبکہ انگریز کو ہندوستان پر مکمل تصرف حاصل ہوا، وہ اس نئے نظام سے مربوط ہونے اور اس سے بہترین انداز میں فائدہ اٹھانے کی پوزیشن میں آ چکے تھے جبکہ مسلمان متوسط طبقہ خود کو محروم پاتا تھا اور فارسی زبان کے دفتری زبان نہ رہنے کے نتیجے میں اس طبقے کے لیے مزید افلاس کی صورت پیدا ہو گئی تھی۔ سوال یہ تھا کہ مسلمان اپنی پسماندہ تعلیمی اور سماجی حیثیت کے ساتھ نئے نظام میں کیا کوئی موزوں مقام حاصل کر سکتے تھے۔

جہاں تک مسلمانوں کو لاحق پہلے بحران یعنی ان کے فکری خلفشار کا تعلق تھا، سرسید نے اس کا حل مذہب کی ایک نئی اور عقلیت پسندانہ تعبیر سے دینا چاہا۔ اس تعبیر کو پیش کرتے وقت یہ التزام بھی ان کے پیشِ نظر تھا کہ اسلام اور عیسائیت کے درمیان تطبیق پیدا کی جائے۔ یہ ایک نئے علم الکلام کے آغاز کی کوشش تھی۔ سرسید کی اس کاوش سے اسلامی جدیدیت کے اس رجحان کی بنیاد پڑی جو بعدازاں سید امیر علی، مولوی چراغ علی اور علامہ اقبال سے ہوتی ہوئی ڈاکٹر فضل الرحمٰن تک پہنچی۔ مگر افسوس کہ آج یہ روایت بہ بوجوہ اسلامی بنیاد پرستی کے مقابلے میں کمزور ہو چکی ہے۔

سرسید کے مذہبی خیالات کا سراغ لگاتے ہوئے ڈاکٹر محمد علی صدیقی نے بڑی عرق ریزی کے ساتھ اس امر کا جائزہ لیا ہے کہ جس فکری بحران سے ہندوستان کے مسلمان دوچار تھے وہ صرف ہندوستان تک محدود نہیں تھا بلکہ کم و بیش سبھی مسلم ممالک اس کشمکش سے دوچار تھے۔ ڈاکٹر صدیقی کا کہنا ہے کہ اسلام اور مغربیت کی کشمکش میں عالمِ اسلام میں تین طرح کے ردِعمل سامنے آئے۔ پہلا ردِعمل ایجابی ردِعمل تھا جو مغرب کی تہذیب سے غیر معمولی طور پر متاثر ہونے والوں کا رجحان تھا۔ یہ رجحان خاص طور سے ترکی میں سامنے آیا جہاں کی نئی نسل نے سلطنتِ عثمانیہ کی روایتی قدامت پسند فکر کے ردِعمل میں اور ماضی کے جمود زدہ سماجی نظام سے بغاوت کے جوش میں مغرب کو اپنا نجات دہندہ تصور کر لیا اور مغربی علوم و افکار اور اقدار کو میزانِ عدل سے گزارے بغیر بلا چون و چرا قبول کرنا شروع کر دیا۔ اس ردِعمل کے دوران بعض اوقات اہلِ دین کی تحقیر کو بھی جدیدیت کا ناگزیر لازمہ تصور کیا گیا۔ ترکی میں ضیاء گوکلپ

اور مدحت آفندی اس رجحان کے اہم ترعلمبردار تھے۔

دوسرا رجحان ہر قیمت پر مغرب کی مخالفت کا رجحان تھا جو روایتی علما نے ہر جگہ اور خاص کر ہندوستان میں اختیار کیا۔

تیسرا رجحان اسلام اور مغرب کے درمیان امتزاج پیدا کرنے کا رجحان تھا۔ ترکی میں نامق کمال، مصر میں مفتی عبدہٗ اور شام میں امیر شکیب ارسلان نے مغرب اور مسلمانوں کے درمیان خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی اور اسلام کی ایک ایسی تعبیر پیش کی جو مغربی تعلیم یافتہ طبقے کو مذہب سے دور ہونے سے روک سکتی تھی، مغرب کے ذہن میں موجود عالمِ اسلام کے متعلق غلط فہمیوں کو دُور کرسکتی تھی اور عالم اسلام کے تصورِ مغرب کو معتدل اور متوازن بنا سکتی تھی۔ ہندوستان میں اس امتزاجی رجحان کے موسس سرسید احمد خان تھے۔

روایتی مذہبی طبقے کے لیے اسلام کی یہ جدید توجیح قابلِ قبول نہیں ہوسکتی تھی۔ بقول محمد علی صدیقی یہ ضرور ہے کہ سرسید بحیثیت مفسر بے پناہ غیر روایتی نقطۂ نظر کا مظاہرہ کرتے ہیں اور اسلام اور عیسائیت میں تطابق پیدا کرنے کے دوران بعض اوقات بہت آگے بھی چلے جاتے ہیں لیکن ایسے مقامات سے قطع نظر ان کی تفسیر ایک ایسی تفسیر ہے جس کی بنیاد پر ابوالکلام آزاد نے ان کو سب سے بڑا انقلابی مفسر قرار دیا ہے۔ مگر روایتی مذہبی حلقے سرسید کی اس طرح پذیرائی نہیں کر سکتے تھے۔ سرسید خدا کے کلام (words of God) اور خدا کے کام (work of God) جس کو عرفِ عام میں نیچر یا فطرت کہا جاتا ہے، کو ایک ہی چیز تصور کرتے ہیں۔ ان کا یہی مؤقف روایتی مذہبی عناصر کے ہاتھوں تضحیک کا موضوع بنا اور ان عناصر نے سرسید کو 'نیچری' کے لقب سے یاد کیا۔ حالانکہ بقول مصنف خدمتِ مذہب کے حوالے سے سرسید کے credentials کچھ کم متاثر کن نہیں تھے۔ 'خطباتِ احمدیہ' سے زیادہ اسلام اور پیغمبرِ اسلام کے دفاع میں کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ مزید برآں سرسید نے جس مہارت سے بعض مستشرقین کے اسلام پر حملوں کا بطلان کیا وہ انہی کا حصہ ہے اور یہ وہ خدمت ہے جس کی تحسین مولانا عبید اللہ کوثی ندویؒ جیسے عالم نے بھی کی۔ یہی نہیں بلکہ جب علی گڑھ کالج میں نصاب سازی کا مرحلہ آیا تو سرسید نے اس امر کو خاص طور سے پیشِ نظر رکھا کہ اس میں جدید علوم کے ساتھ ساتھ روایتی علوم کو بھی مناسب طور پر پیشِ نظر رکھا جائے۔

مصنف کہتے ہیں کہ سرسید کے بعض مذہبی خیالات کی معقولیت آج بھی لبرل اور روشن خیال حلقوں میں تسلیم کی جاتی ہے۔ مثلاً جہاد کے موضوع پر سرسید نے جو کچھ لکھا وہ آج بھی ذہنوں کو اپیل کرتا ہے۔ سرسید کا یہ خیال کہ اسلام جنگ و جدل اور خونریزی کو سندِ قبولیت نہیں فراہم کرتا بلکہ اس کا اصل پیغام امن اور آشتی کا پیغام ہے، ایک ایسے دور میں اور بھی زیادہ لائقِ توجہ قرار پاتا ہے جبکہ ہم ہر طرف تہذیبوں کے تصادم (clash of civilisations) کا ذکر سن رہے ہیں۔ تہذیبوں کے تصادم کا یہ فرضی قصہ یوں بھی قرینِ حقیقت نہیں کہ جس زمانے میں اس کے حوالے سے اتنا شور اٹھایا جا رہا ہے اسی دور میں ہم ایک ہی مذہب کے ماننے والوں کو آپس میں کچھ کم گتھم گتھا ہوتے نہیں دیکھ رہے۔ یہی نہیں بلکہ مختلف مذاہب کے پیروکاروں میں جنگ بازی کے خلاف اتفاقِ رائے بھی آج جتنا پایا جاتا ہے، اس سے پہلے کبھی نہ تھا۔ سو سرسید اگر سو سوا سو سال قبل مذہبی آویزشوں کی لایعنیت کو باور کرانے کی کوشش کر رہے تھے تو ان کی یہ کوشش نہ صرف اس وقت بروقت تھی بلکہ آج بھی اس کی اہمیت کم نہیں ہوئی۔

جہاد سے قطع نظر سرسید کے بعض دوسرے مذہبی تصورات زیادہ قبولیت حاصل نہیں کر سکے۔ مثلاً سود سے متعلق ان کی یہ رائے کہ یہ ربا سے مختلف چیز ہے، زیادہ قبول نہیں کی گئی۔ حالانکہ سرسید جس رائے کا اظہار کر رہے تھے اس کا اظہار ان سے قبل اور ان کے بعد بھی کئی لوگ کر چکے ہیں۔ مثلاً شاہ عبدالعزیز، مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی اور ارشاد حسین رام پوری جیسے علما اس باب میں سرسید سے مختلف رائے کے حامل نہیں ہیں۔

سرسید کی مخالفت کے ضمن میں ڈاکٹر صدیقی ایک اہم نکتہ یہ بیان کرتے ہیں کہ سرسید کے خلاف جو شور و غوغا ہوا اس کے حقیقی اسباب پر غور کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ان کے مذہبی خیالات سے زیادہ یہ ان کے سیاسی نظریات تھے جن کی بنیاد پر وہ تابڑ توڑ حملوں کا مرکز بنے۔ یہاں تک کہ بقول مصنف دیوبند کی سرسید سے مخالفت اصلاً ان کے سیاسی نظریات کا نتیجہ زیادہ تھی۔ سرسید کا کانگریس مخالف مؤقف ان علما کی تنقید کا باعث ہی بن سکتا تھا جو کانگریس کے متحدہ قومیت کے تصور پر صاد کر چکے تھے۔ دیوبند کی سرسید مخالفت کا سرسید کی انگریز نوازی سے بھی کوئی تعلق نہیں تھا۔ کیونکہ سرسید کے زمانے میں خود کانگریس بھی انگریز نواز

ہی تھی چنانچہ یہ سرسید کی، کانگریس کے متحدہ قومیت کے نظریے کی مخالفت تھی جس نے کانگریس کے نظریاتی حلیف یعنی دیوبند کو سرسید کی مخالفت پر آمادہ کیا۔ ڈاکٹر صدیقی کا مزید کہنا ہے کہ علمائے دیوبند اس لیے بھی سرسید کے خلاف تھے کہ سرسید عثمانی خلیفہ کو عالمِ اسلام کا روحانی سربراہ نہیں مانتے تھے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ سرسید پر تو انگریز نوازی کا الزام تھا مگر ان کے ناقدین یہ نہیں دیکھتے تھے کہ خود عثمانی خلیفہ انگریز کا کس قدر حامی تھا اور اس نے 1857ء میں مسلمانوں کو انگریز کے خلاف لڑنے سے منع کیا تھا۔

جہاں تک انگریز کے حوالے سے سرسید کے اندازِ فکر کا تعلق ہے ڈاکٹر صدیقی کے خیال میں وہ بنیادی طور پر ایک عملیت پسند (pragmatist) سوچ رکھنے والے انسان تھے اور اس حیثیت میں وہ یہ رائے رکھتے تھے کہ اب جبکہ انگریز کا تسلط ہندوستان پر قائم ہو چکا ہے اور اس کا اقتدار مستقبلِ دیدہ میں مستحکم ہی نظر آتا ہے تو مسلمانوں کا مفاد اس میں ہے کہ وہ نئے متعارف ہونے والے نظام میں اپنے لیے ایک موزوں جگہ اور کردار حاصل کریں اور ان کے حصول کے جو تقاضے ہیں یعنی جدید تعلیم سے متصف ہونا وغیرہ۔۔۔ ان پر پورا اترنے کی جدوجہد کریں۔ مصنف اس امر پر تاسف کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلم دانشوروں نے سرسید کے خرد افروز خیالات پر اتنی توجہ مرکوز نہیں کی جتنی اہمیت ان کے مغرب نواز خیالات کو دی۔ مسلم دانشوروں کا یہ رویہ اس رویے سے بالکل مختلف ہے جس کا مظاہرہ ہندوؤں کے پڑھے لکھے طبقے نے راجہ رام موہن رائے کے حوالے سے کیا ہے۔ انہوں نے راجہ رام موہن رائے کی انگریز نوازی کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دی اور ان کے اصلاحی کردار کو زیادہ پیش نظر رکھا۔

مصنف بجا طور پر کہتے ہیں کہ سرسید پہلے ہندوستانی ہیں جنہوں نے برطانوی حکومت سے دوستی کے گہرے رشتے کے باوجود کلمۂ حق بلند کرنے میں تامل سے کام نہیں لیا اور ہندوستان کے معاملات میں ہندوستانیوں کی شراکت کا مطالبہ بڑی شدومد کے ساتھ کرتے رہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح اسٹیمپ ڈیوٹی (stamp duty) کے خلاف امریکیوں کی بغاوت نے برطانوی حکومت کے لیے مشکلات پیدا کی تھیں۔۔۔ کیونکہ امریکی، برطانوی پارلیمنٹ میں نمائندگی کے بغیر خود پر لگائے جانے والے ٹیکس کو غیر قانونی تصور کرتے تھے۔۔۔ اسی طرح سرسید مقامی باشندوں کی، امورِ مملکت میں شرکت کا مطالبہ کر کے انگریز کے لیے

مشکلات ہی پیدا کر رہے تھے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ سرسید نے اپنی انگریز نوازی سے حاصل کیا کیا؟ ڈاکٹر صدیقی کا کہنا ہے کہ ایسٹ انڈیا کمپنی کے اقتدار کے خاتمے میں سرسید کا اہم کردار یوں بن جاتا ہے کہ جس مرحلے پر برطانوی پارلیمنٹ اس موضوع پر غور وفکر کر رہی تھی انہی دنوں سرسید کا کتابچہ رسالہ اسبابِ بغاوتِ ہند' شائع ہو کر منظر عام پر آیا تھا اور اس کی کاپیاں برطانوی ارکانِ پارلیمنٹ تک پہنچ چکی تھیں جنہوں نے اس سے کماحقہٗ استفادہ کیا۔ سرسید احمد خان نے انگریز سے علی گڑھ چھاؤنی میں ایک وسیع وعریض قطعۂ اراضی بھی حاصل کیا جہاں انہوں نے ایک ایسے کالج کی بنیاد رکھی جو برصغیر میں مسلمانوں کی تعلیمی اصلاح اور سماجی بیداری کے حوالے سے ایک رفیع الشان علامت بن چکا ہے۔ اس کالج نے سرسید کے ہم خیال ہی نہیں کیے بلکہ محمد علی جوہر، حسرت موہانی اور ظفر علی خان جیسے باغی بھی اس درسگاہ سے نکلے جنہوں نے انگریزی استعمار کے رعب و دبدبے کو خاطر میں نہ لاتے ہوئے اس کے خلاف اولین صدائے احتجاج بلند کی۔ ڈاکٹر صدیقی نے کتنا درست کہا ہے کہ 'کوئی درس گاہ اپنے بانی کے سیاسی خیالات کے مطابق نہیں چلا کرتی بلکہ اس کے بطن سے اس کے فلسفۂ حیات کے باغی بھی پیدا ہوتے ہیں' (ص۔ 91)۔ سرسید نے انڈین کاؤنسل ایکٹ میں نامزدگی کے حق میں ترمیم بھی کروائی۔ 1892ء کے ایکٹ کی رُو سے مرکزی اسمبلی کے چوبیس ارکان میں سے چودہ سرکاری ارکان، پانچ نامزد ارکان اور چار منتخب ارکان کی تعداد مقرر کرانے میں بھی ان کا کردار تھا مگر سب سے بڑا کام سرسید نے یہ کیا کہ انہوں نے مسلمانوں کے علیحدہ سیاسی وجود کو تسلیم کروایا۔ انہوں نے 1861ء سے 1892ء تک کی آئینی پیش رفت میں مسلمانوں کے لیے علیحدہ جداگانہ نامزدگی کے اصول کو تسلیم کروا کر اس سلسلۂ عمل کی بنیاد رکھی جو 1909ء میں جداگانہ طرزِ انتخاب کے اصول کی منظوری پر منتج ہوا۔

مصنف کے خیال میں سرسید کی جانب سے مسلمانوں کی علیحدہ نیابت کے اصول کی وکالت ردِ عمل تھی ہندو احیا پرستی کی جو 1860ء اور 1890ء کے درمیان سرسید نے بہ چشم خود دیکھی تھی۔ اس احیا پرستی کا ایک رخ یہ بھی تھا کہ عیسائیت اور ہندو مت کے امتزاج سے ایک نیا فرقہ 'برہمو سماج' پیدا کیا جا رہا تھا۔ سرسید نے خود یہ تو نہیں کیا مگر انہوں نے اسلام کی تاویل اس

طرح ضرور کرنا چاہی جس سے اسلام اور عیسائیت میں تطبیق پیدا ہو سکے۔

مسلمانوں کے لیے ایک سیاسی راہ کی نشاندہی کے علاوہ سرسید کا دوسرا بڑا کام وہ تعلیمی مشن ہے جس کا مقصد مسلمانوں کو آئندہ آنے والے چیلنجوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے تیار کرنا تھا۔ ڈاکٹر صدیقی بجا طور پر سرسید کو برصغیر میں جدید مسلم تعلیم کا بانی قرار دیتے ہیں۔ ان کی یہ رائے بھی بہت صائب ہے کہ اگر مسلم برصغیر کو سرسید کی شکل میں ایک بڑا روایت شکن (iconoclast) نہ ملا ہوتا تو مسلم اکابر و عوام نہ جانے کب تک غفلت اور جہل کی نیند میں مبتلا رہتے۔

زیرِ مطالعہ کتاب کا ایک قابلِ قدر پہلو یہ ہے کہ اس میں مصنف نے سرسید کی آرا اور ان کی سیاست پر ان کے بعض ہم عصروں کی جانب سے تنقید کا بڑی جانکاہی کے ساتھ اور ایک علمی سطح پر محاکمہ کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ بعض صورتوں میں انہوں نے اس تنقید کے پیچھے کارفرما سیاسی و سماجی عوامل کا کھوج بھی لگایا ہے۔ سرسید سے علمی سطح پر اختلاف کرنے والوں میں سرِ فہرست مولانا شبلی نعمانی تھے جن کا اختلاف سرسید کی ذات سے نہیں بلکہ ان کی بعض تاویلات اور تشریحات کے ساتھ تھا۔ وہ سرسید سے بہت قریب بھی رہے بلکہ علی گڑھ کے دورانِ قیام انہوں نے بیشتر عرصہ سرسید کے گھر پر ہی سکونت اختیار کی اور سرسید کے کتب خانے سے استفادہ بھی کیا۔ شبلی نے مسلم ہیروز کی سوانح لکھنے کا جو سلسلہ شروع کیا اس کے پیچھے بھی سرسید کا مشورہ کارفرما تھا۔ شبلی اور سرسید کے درمیان احترامِ باہمی کے اس قریبی تعلق کے باوجود علمی موضوعات پر دونوں ایک دوسرے سے اختلاف بھی کرتے تھے اور اپنے مؤقف کے حق میں ایک دوسرے کو دلیل سے قائل کرنے کی کوشش بھی کرتے تھے۔ شبلی نے سرسید کی رائے کے برخلاف آل انڈیا نیشنل کانگریس کے متحدہ قومی تصور کی تائید کی تو یہ بھی ان کی آزادروی کا مظہر تھی۔

سرسید اور شبلی میں اسلام کی تاویل کے حوالے سے بھی اختلاف پایا جاتا تھا۔ مثلاً سرسید مسلمانوں اور مغربی علم و فکر میں کسی بنیادی اور خلقی تضاد کی موجودگی نہیں دیکھتے تھے۔ اپنی تفسیر میں بھی انہوں نے دونوں مذاہب کی خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی۔ سرسید دینی مدارس میں پڑھائے جانے والے سماجی علوم، فلسفے، تاریخ، ادب اور منطق کے بیشتر حصے کو فرسودہ خیال

کرتے تھے جبکہ شبلی کی دانست میں اس فرسودہ مواد میں بھی بہت کچھ لائق اعتنا تھا۔ شبلی موسیقی سے اپنی رغبت اور اپنی عشقیہ شاعری کے باوجود ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھے۔ بقول مصنف وہ منقولات اور معقولات دونوں کے قائل تھے جبکہ سرسید معقولات ہی کو راہ کشا تصور کرتے تھے۔ ان نظری اختلافات کے باوجود شبلی، سرسید کے حلقے ہی میں شمار ہوتے تھے۔

شبلی کے برعکس سرسید کے بعض دوسرے ناقدین کا ان کے ساتھ اختلاف مخلصانہ علمی اختلاف کے ذیل میں نہیں آتا۔ ان ناقدین کی طرف سے ان کی ذات پر حملے کیے گئے، ان کی نیت پر شک کیا گیا، ان کے خیالات میں رنگ آمیزی کر کے ان کا خاکہ اڑایا گیا، ان کو انگریز کا ایجنٹ اور پٹھو تک قرار دیا گیا۔

زیرِ نظر کتاب میں ڈاکٹر صدیقی نے سرسید کے ان مخالفین کی تصریحات کا تفصیلی جائزہ لیا ہے۔ خاص طور سے انہوں نے اکبر الہ آبادی اور جمال الدین افغانی کی طرف سے سرسید کی مزاحمت کا تناظر بہت عمدگی کے ساتھ اُجاگر کیا ہے۔ جہاں تک اکبر الہ آبادی کا تعلق ہے ڈاکٹر صدیقی کہتے ہیں کہ سرسید کی سب سے زیادہ مخالفت مذہبی علما اور مشائخ ہی نے نہیں کی بلکہ ان کے ہم مذہب روایت پسند عمالِ حکومت کا طبقہ بھی اس میں پیش پیش تھا۔ اس کا سبب سرسید کی انگریز حکومت کے ساتھ وفاداری اور ان کے انقلابی مذہبی خیالات تھے۔ سرسید انگریز کے خلاف سرکشی اور بغاوت کو از روئے عقیدہ غلط سمجھتے تھے۔ خان بہادروں اور ڈپٹی کلکٹروں پر مشتمل مسلم اشرافیہ کا طبقہ سرسید کی انگریز نوازی کی مذمت تو نہیں کرسکتا تھا کیونکہ وہ خود انگریز کی ملازمت کر رہا تھا اور اس ملازمت کے حصول کے لیے اس نے انگریزی تعلیم بھی حاصل کی تھی لیکن سرسید کی طرف سے انگریزی تعلیم اور جدید علوم کی وکالت کو یہ طبقہ مسلمانوں کے لیے نقصان دہ سمجھتا تھا۔ 'اودھ پنچ' اس طرزِ فکر کی نمائندگی کرتا تھا۔ یہ پرچہ 1870ء میں جاری ہوا اور اس نے انگریز کی مخالفت کیے بغیر انگریزیت کے خلاف محاذ کھول دیا۔ انگریزیت سے مراد جدید طرزِ زندگی اور طرزِ فکر تھا۔ اکبر الہ آبادی جو خود انگریز حکومت میں ایک اہلکار یعنی ڈپٹی کلکٹر کی حیثیت سے فائز تھے 'اودھ پنچ' کے زیر اثر سرسید کے مخالف ہو گئے اور انہوں نے مغربی تعلیم کی طرح سرسید کی بھی مخالفت بڑھ چڑھ کر کی۔ اکبر کو سرسید کی ان خدمات سے کوئی سروکار نہیں تھا جو انہوں نے اسلام کی وکالت کے ضمن میں سرانجام دیں یا سرسید نے جس طرح آریہ

سماج کے حملوں کا جواب دیا اکبر کو اس سے بھی کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ ان کو تو اس بات کا رنج تھا کہ سرسید نے مغربی تعلیم کی وکالت کیوں شروع کر دی ہے اور وہ عام مسلمانوں کو اس کی طرف راغب کرنے میں کیوں مشغول ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اکبر الہ آبادی نے خود بھی انگریزی پڑھی تھی۔ انہوں نے اپنے بیٹے عشرت حسین کو بھی نہ صرف انگریزی تعلیم دلوائی بلکہ ان کو اعلیٰ تعلیم کے لیے انگلستان بھی بھیجا۔ لیکن جو راستہ انہوں نے اپنے ذاتی اور خاندانی فائدے کا پایا اس کو وہ دوسرے مسلمانوں کے لیے کار آمد تصور نہیں کرتے تھے اور ایک اکبر ہی پر کیا موقوف ہے ان کی طرح کے مسلم اشرافیہ کے دیگر افراد کا بھی سماجی کردار یہی تھا۔ چنانچہ ڈپٹی کلکٹر امداد العلی، واجد علی خان اور نبی بخش خاں نے بھی سرسید کی مخالفت میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔ امداد العلی نے تو سرسید کی تفسیر کے خلاف ساٹھ علما سے فتویٰ بھی حاصل کر کے جاری کیا۔ امداد العلی کی دعوتوں میں انگریزی طور طریقے ہی استعمال ہوتے تھے لیکن ان میں اور سرسید میں فرق یہ تھا کہ سرسید میں ان طریقوں کا دفاع کرنے کی اخلاقی قوت موجود تھی جبکہ مسلم اشرافیہ سے تعلق رکھنے والے سرکاری اہلکار اس اخلاقی جرأت سے عاری تھے۔

ڈاکٹر صدیقی نے اکبر الہ آبادی ہی کے حوالے سے یہ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ ایک عرصہ سرسید کی مخالفت کرنے کے بعد انہوں نے اپنے مؤقف پر نظر ثانی کر لی تھی اور سرسید کے آخری زمانے میں انہوں نے علی گڑھ کی فکر اور تحریک کا بھر پور ساتھ بھی دیا۔ مصنف حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ اس پہلو کو اکبر پر کام کرنے والے بہت سے محققین نے نظر انداز کر دیا ہے۔

سرسید پر جارحانہ تنقید کرنے والوں میں سرفہرست جمال الدین افغانی بھی تھے جنہوں نے سرسید کی طرف سے سائنس کی وکالت اور مذہب و سائنس میں تطبیق پیدا کرنے کی کوششوں کے حوالے سے سرسید کو نیچری اور ملحد تک قرار دیا۔ نیز انگریزی حکومت کی بابت سرسید کے طرزِ فکر کی بھی ان کی جانب سے شدید مذمت کی جاتی رہی لیکن خود جمال الدین افغانی کے نظریات اور ان کی سیاست بہت سے تضادات کے حامل رہے ہیں۔ ڈاکٹر صدیقی جمال الدین افغانی کے ضمن میں اس رائے کا اظہار کرتے ہیں کہ افغانی اور سرسید دو مختلف پس منظر کے حامل تھے۔ سرسید ایک غلام ملک کے باشندے تھے جبکہ افغانی ایک آزاد مسلمان سلطنت

کے ایک ایسے عالم تھے جس کو سرکاری سرپرستی حاصل تھی اور جو قسطنطنیہ میں شاہی محل کے قریب ایک عالی شان مکان میں رہتا تھا۔ افغانی ہندوستان آئے اور انہوں نے حیدرآباد دکن میں سرسید کے خلاف مورچہ لگایا وہ 'مسلم ہندوستان سے 1857ء کے تیس چالیس سال بعد جس قسم کی توقعات باندھے ہوئے تھے وہ ان کے دور کی آزاد مسلم حکومتیں بھی پورا نہ کرسکتی تھیں۔ اسی سبب سے سرسید مولانا افغانی کی پین اسلام ازم کی تحریک کا ساتھ نہ دے پائے' (ص109)۔

ایک اور مقام پر ڈاکٹر صدیقی کہتے ہیں کہ:

> 'سرسید احمد خان جانتے تھے کہ پین اسلام ازم کی تحریک عثمانی خلیفہ (بادشاہ) کے حق میں تھی اور اس کے پیچھے انگریز حکومت تھی جو ہر صورت میں مسلمانانِ عالم پر خلافتِ عثمانیہ کا عمل دخل رکھنا چاہتی تھی۔ سرسید کے علم میں تھا کہ ترکی نے 1854ء میں کریمیا کی جنگ لڑنے کے لیے برطانیہ سے قرضہ تک لیا تھا، سرسید احمد خان برصغیر کے مسلمانوں کے لیے اس نسخے کو کارگر خیال نہیں کرتے تھے جو دیگر آزاد مسلم ممالک کے لیے درست خیال کیا جارہا تھا' (ص122)۔

افغانی کے خیالات خاص طور سے ان کا پین اسلام ازم کا نعرہ ایک ایسا رومانوی تصور تھا جس کا کوئی تعلق اس عہد کے زمینی حقائق کے ساتھ نہیں تھا۔ افغانی ایک جذباتی انسان تھے جو معروضی صورتِ حال کو سمجھنے اور اس کا تجزیہ کرنے میں ناکام رہے یہی وجہ ہے کہ ان کی فکر کو قبولِ عام حاصل نہیں ہوسکا۔ یہاں تک کہ مصر میں بھی ان کے شاگرد اور معتقد محمد عبدہ' اپنے استاد کے خیالات کے باغی کے طور پر اُبھرے۔

ڈاکٹر محمد علی صدیقی کی زیرِ تبصرہ کتاب سرسید کے حوالے سے بہت سے فکر انگیز پہلوؤں کا احاطہ کرتی ہے۔ گزشتہ سو برس میں سرسید پر ان کی تائید اور تنقید کے حوالے سے جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے غالب ترین نکات بھی اس کتاب میں زیرِ بحث آئے ہیں۔ کیونکہ یہ کتاب مختلف اوقات میں لکھے گئے مضامین پر مشتمل ہے لہٰذا اس میں بعض باتوں کی تکرار بھی نظر آتی ہے۔

لیکن تکرار بعض اوقات، بالخصوص جبکہ یہ موزوں مقام پر ہو۔۔۔ ناگوار گزرنے کے بجائے قندِ مکرّر کے طور پر کارآمد بھی ثابت ہوسکتی ہے اور ایسا ہی اس کتاب میں نظر آنے والی تکرار کے بارے میں بھی کہا جاسکتا ہے۔ البتہ کتاب میں پروف کی بے شمار غلطیاں اس کے لطف میں حائل ہوتی ہیں۔

❁

تاریخ کے بنیادی ماخذ

تاریخ شیر شاہی

مصنف: عباس خاں سروانی

ترجمہ: مظہر علی خاں ولا

مسند عالی عیسیٰ خاں

مسند عالی عیسیٰ خاں جیتا تھا کہ عمر اس کی نوے برس کی ہوئی تھی اور بعضے لوگوں نے مسند عالی سے عرض کیا' خانخانان کے پاس جایا چاہیے۔ اس نے کہا طمع دینوی کے لیے مغل کے پاس نہ جاؤں گا اور مسند عالی عمر خاں کے بیٹوں کی یہ راہ و رسم نہیں ہے کہ اپنے احسان کا بدلا چاہیں۔ میں نے مولانا محمد نبوری اور عبدالمومن جو اس کا داماد تھا دے دونو بہت مقرب و مصاحب خانخانان تھے ان کی زبانی سنا ہے کہ دے میرے روبرو کہتے تھے کہ خانخانان سے ہم نے پوچھا تھا کہ مسند عالی عیسیٰ خاں لکھور نے کچھ احسان تم پر کیا تھا۔ اس نے کہا یہ جان بخشی ہوئی۔ مسند عالی کی ہے اگر وہ تشریف لائے اور بندے کو سرفراز کرے زیادہ شیر خاں سے سلوک نہ کروں گا تو سنبھل البتہ اسے دوں گا۔ میں جو عباس خاں مولف تحفہ اکبر شاہی کا ہوں میں اور مسند عالی عیسیٰ خاں لکھور ایک قوم اور قبیلے سے ہیں اور حقیقی بھتیجی اس کی جو مسند عالی عیسیٰ خاں کہ مظفر خاں نام رکھتا تھا فقیر کی منکوحہ ہے اور میں نے بیشتر احوال جو پٹھانوں کا لکھا خان اعظم خان سے سنا تھا اور ہند میں آباؤ اجداد ان کے بڑے بڑے امیر تھے اور بخشش و احسان میں بے نظیر۔ مسند عالی ہیبت خاں کو جو باپ مسند عالی عیسیٰ خاں سلطان محمود جو پادشاہ مندو کا تھا اس کے پاس گیا اور اس کا مشیر و مصاحب ہوا۔

جب سلطان محمود سے رخصت ہوا' سلطان مظفر جو پادشاہ گجرات کا تھا اس کے پاس سے اس کا مشیر و مصاحب ہوا' جب پادشاہ نے قلعہ مندو کا کفار سے لیا سلطان محمود پادشاہ مندو نے مسند عالی سے کہا کہ سلطان مظفر کی جناب میں جا کر عرض کر' مندو کا قلعہ جو فتح ہوا ہے اسے ملاحظہ فرمایا چاہیے کہ خوب سیر کی جگہ ہے۔ سلطان مظفر نے فرمایا کہ قلعہ مندو سلطان محمود کو مبارک ہو کہ وہ صاحب قلعہ ہے' میں اس کی مدد کو اللہ آیا تھا۔ جمعے کے دن وہاں جا کر خطبہ اس کے نام کا پڑھ کر مراجعت کروں گا اور یہ مژدہ مسند عالی عیسیٰ خاں نے سلطان محمود پادشاہ مندو کو سنایا اور جب سلطان ابراہیم کے پاس گجرات سے آیا' اس کا مشیر و مصاحب ہوا اور سلطان ابراہیم نے شہر دہلی کا مسند عالی کو سونپا۔ جب سلطان علاؤالدین جو بیٹا سلطان بہلول کا تھا وہ سلطان ابراہیم پر خروج کر کے آیا اور دہلی کو محاصرہ کیا۔ بہتیری کوشش و تدبیر کی پر مسند عالی عیسیٰ خان نے نہ دی اور جب

شیر خاں کے پاس آیا اس کا مصاحب و مشیر ہوا۔ جس وقت دلی فتح ہوئی شیر خاں نے سنبھل اسے دیا جیسے کہ مذکور ہوا ہے اور ملک میوات کا حاجی خان کو دیا اور آپ متوجہ لاہور کو ہوا جب سرہند میں پہنچا خواص خاں کو سرہند دی اور خواص خاں نے وہ ملک بھگونت کو کہ غلام اس کا تھا دیا۔

سلطان پور کی جنگ' مغلوں کی شکست اور ہمایوں کا سندھ کی طرف جانا

جب حضرت ہمایوں پادشاہ لاہور میں آئے بعضے مغلیہ کہ نئے ولایت سے آئے تھے اور بھی لڑائی پٹھانوں کی نہ دیکھی تھی انہوں نے حضور میں عرض کیا کہ ہمیں پٹھانوں کی لڑائی کو بھیجا چاہیے اور لاف مارتے تھے کہ پٹھانوں کون ہیں اور کیا چیز ہیں کہ وے لڑائی کے دن ہمارے حریف ہو سکیں حضرت ہمایوں پادشاہ نے مغلوں کو بھیجا' شیر خاں نے خواص خاں اور میر فرید کور کو کہ دہلی کے آنے سے پہلے بھیجا تھا' چنانچہ سلطان پور میں مقابلہ ہوا اور باہم دیگر لڑائی ہوئی مغل شکست پا کر لاہور میں آئے۔ خواص خاں نے سلطان پور میں توقف کیا حضرت ہمایوں پادشاہ اور مرزا کامران لاہور سے نکلے اور بعد اس کے شیر خاں بھی سلطان پور میں آیا اور جب خبر سنی کہ حضرت ہمایوں پادشاہ لاہور سے نکلے ہیں اور لاہور خالی ہے شیر خاں لاہور میں آیا لیکن وہاں نہ ٹھہرا اور جب لاہور سے تین منزل آگے گیا وہاں خبر سنی کہ مرزا کامران بلندے کی راہ سے کابل کی طرف گیا اور حضرت ہمایوں پادشاہ دریائے سندھ کے کنارے کنارے ملتان اور سکھر کی طرف روانہ ہوئے شیر خاں نے شہر خوشاب میں جا کر وہاں سے قطب خاں اور خواص خاں اور حاجی خاں اور حبیب خاں اور سرمست خاں اور جلال خاں بیٹا جلو کا اور عیسیٰ خاں نیازی اور میر فرید کور کو اور بہت سا لشکر' حضرت ہمایوں پادشاہ کے تعاقب کے واسطے ملتان کی طرف متعین کیا اور فرمایا کہ پادشاہ سے نہ لڑنا اور سرحد سے نکال کر پھرنا۔ جب لشکر وہاں سے دو منزل پر پہنچا خبر سنی کہ لشکر مغل کا دو طرف ہوا ہے پٹھانوں کے لشکر میں اندیشہ ہوا کہ شیر خاں کے ساتھ تھوڑی فوج ہے مبادا لشکر بطور یلغر کے شیر خان کی طرف جاوے' فوج پٹھانوں کی بھی دو سمت کو ہوئی' خواص خاں اور عیسیٰ خاں نیازی وغیرہ دریائے خوشاب سے عبور کر کے طرف سند کے دریائے دہنہ کے کنارے کنارے روانہ ہوئے اور قطب خاں وغیرہ دریائے دہنہ کے اس طرف سے روانہ ہوئے۔

شیر شاہ کا سندھ پر قبضہ

گروہ مغلوں کا جو پادشاہ کے لشکر سے جدا ہو کر کابل کی طرف کو جاتا تھا خواص خاں کو نظر آیا لیکن طاقت جو لڑائی کی نہ رکھتا تھا نقارہ و نشان چھوڑ کر بھاگا' خواص خاں نے نشان و نقارہ لیا اور اس منزل سے لشکر روہیلوں کا پھر کر ملازمت میں شیر خان کی آیا۔ شیر خاں ایک مدت خوشاب میں رہا کہ اسمٰعیل خاں اور فتح خاں اور غازی خاں بلوچ ملازمت میں آئے شیر خاں نے بلوچوں کو فرمایا کہ گھوڑے داغ کو پہنچاؤ۔ اسمٰعیل خاں نے عرض کیا کہ اور لوگ گھوڑوں کو داغ کریں گے' میں اپنے تئیں داغ کروں گا۔ شیر خاں خوش ہوا اور اسمٰعیل خاں کو داغ معاف کیا اور ملک سند کا اس کے واسطے مقرر ہوا دوسرے اور سرداروں کو کہ جن کا مذکور ہوا ہے اور روہ کے پٹھان ملازمت میں شیر خاں کے ہمراہ آئے۔

عباس خان سروانی اور اس کے اجداد

مولف عباس خاں جو تحفہ اکبر شاہی کا ہے بیٹا شیخ علی اور پوتا شیخ بایزید لکھو رسروانی جو روہ کے سروانیوں کا سردار تھا صاحب سجادہ قطب ربانی غوث صمدانی شیخ احمد لکھو رسروانی جو خاص اہل کمالوں کا کہ جد شیخ ملہی قتال کی ہے روہ کے شہر میں ہر ایک طرح سے وہ خرق عادات اور کرامت سے مشہور ہے اور بیشتر گروہ پٹھناوں کے اور سوا ان کے اور بھی مرید و معتقد اس خاندان کے ہیں اور اولاد شیخ احمد لکھور کی دولت دنیا کی اس شہر میں سب روہیلوں سے زیادہ رکھتے ہیں اور ریاضت و عبادت کے وصف سے موصوف ہیں اور مردانگی و شجاعت میں بے نظیر اور پٹھانوں کی قوم سے شہر روہ اور ہند میں تعظیم و تکریم کے مرتبے میں ان سے زیادہ کوئی رتبہ نہیں رکھتا اور سب پٹھان ان کے حسب و نسب کی بزرگی کے قائل ہیں۔ جب شیخ بایزید شہر خوشاب میں شیر خان کی ملازمت کو آنے لگے اس وقت ان کے دل میں اپنی تعظیم کا اندیشہ تھا کہ بزرگ ہمارے سلطان بہلول اور سلطان سکندر کی جو ملازمت میں آئے تھے تو وے اپنی سلام گاہ تلک استقبال کو آتے تھے اور وقت رخصت کے بھی بار عام تلک رخصت کرنے آتے تھے اور شیر خاں نے پٹھانوں کے امیروں سے قاعدہ

تعظیم کا موقوف کیا ہے دیکھئے مجھ سے کس سلوک سے پیش آئے۔ جس وقت دادا ہمارا شیخ بایزید' شیر خاں کی مجلس میں آیا اور نظر شیر خاں کی جوں ہیں ان پر پڑی اٹھ کھڑا ہوا اور رکیے ایک قدم پیشوا آ کر ان کو لیا اور انہوں نے چاہا کہ مصافحہ کریں' شیر خاں نے زبان افغانی میں کہا اے شیخ معانقہ کریں گے وقت رخصت کے بھی کئی ایک قدم آ کر رخصت کیا۔ ہمارا دادا بہت خوش ہوا کہ ہمارے بزرگوں کا قدیم قاعدہ جو روہیلوں کی قوم میں تھا اس نے مدنظر رکھا۔ جب شیر خاں نے دریا کے کنارے سے بنگالے کی طرف مراجعت فرمائی اور ہمارے جد کو رخصت کرنے لگا پرگنہ ندہ اور گاؤں گھر گھراں اور لاکھ ٹکے نقد اور تحفہ جات ہند کا دے کر رخصت کیا تمہارے دادا نے عرض کیا کہ ہمارے بزرگوں کا ملک لنگاہ کے عصر سے بلوچ کے تصرف میں آیا ہے' وہ ملک مجھے مرحمت ہو' شیر خاں نے فرمایا' اچھا یہ پرگنہ ندہ اور گاؤں گھر گھراں اس ملک کے بدلے اسمٰعیل خاں بلوچ کو دیں اور سروانیوں کا ملک شیخ بایزید کو دیں اسمٰعیل خاں بلوچ نے شیر خاں کا فرمانا قبول کیا اور پرگنہ ندہ اور گاؤں گھر گھراں کا لیا اور ملک شیخ بایزید کے بزرگوں کا جو مولف کا دادا تھا اسے دیا اور دوسری باری اجین اور سارنگ پور کی مہم میں شیخ بایزید شیر خاں کی ملازمت میں آیا اس نے بدستور قاعدہ تعظیم کا مدنظر رکھا اور ایک روز اس نے پوچھا کہ تمہارا وطن جو ہند میں تھا تم میں سے کوئی اس مقام میں ہے۔ شیخ نے التماس کیا کہ بابر بادشاہ فردوس مکانی کے عصر میں باپ ہمارا شیخ راجو' روہ کی طرف اپنے شہر میں گیا' پر مغلوں میں نہ رہا وقت رخصت کے دو ہزار بیگہ پرگنہ بنور میں کہ ہمارے بزرگوں کا وطن تھا وہاں مقرر کر دے اور لاکھ ٹکے بھی عنایت فرمائے اور تیسری بار کلینجر کی مہم میں شیخ بایزید دادا ہمارا شیر خاں کی خدمت میں آیا اس نے فرمایا بعد فتح ہوئے کلینجر کے ملتان اور سند کا ملک بلوچوں کا تجھے دوں گا جس وقت ہمارے دادا شیخ بایزید کا وصال ہوا قائم مقام اس کا روہ کے شہر میں باپ مولف کا شیخ علی ہوا۔ جب شیخ علی سلیم خاں کی ملازمت میں آیا اس نے بھی اسی دستور سے کہ تعظیم و تکریم شیر خاں کی شیخ بایزید کے ساتھ تھی شیخ علی سے جوں کی توں منظور رکھی' ملک روہ کا اور دو ہزار بیگھے جو بنور کے پرگنے میں تھے وے عہد دولت میں جم جاہ سکندر حشمت جلال الدین اکبر بادشاہ کے مولف تحفہ اکبر شاہی کے نام مقرر رہوئے' وے سن چوبیس الٰہی کے اور سن ہجری کے نو سو

چھیاسی برس تلک میرے تحت تصرف میں تھے۔ جب حضرت ظل سبحانی کا حکم اس کا ہوا کہ اسے حضور میں لاؤ تب قاضی علی نے حقیقت مولف کی اور بزرگی اس کے آباؤاجداد کی بخوبی عرض نہ کی بلکہ نیش زنی کی، چنانچہ عرض کیا کہ شیخ عبدالنبی نے دو ہزار بیگہ زمین دو پٹھانوں کو دی ہے، بیان اس کا برے طور سے کیا۔ مصرعہ

بُرے کو نہور وے کی نیکی کبھی

کم طالعی سے مولف کی مدد معاش کا وہ

حصہ موقوف ہوا، جب مولف کے حال سے خانخانان نیازی کہ امیروں سے میر سید حامد کے جو بیٹا سید میران اور پوتا مبارک بخارے گجراتی کا تھا واقف ہو کر بجد ہوا کہ بے روزگار رہنا مناسب نہیں ہے تب مولف نے اپنا حال کہا تو جانتا ہے میرے آباؤاجداد سے کسو نے امرا کی خدمت نہیں کی اور میں بھی کسی امیر کی خدمت نہ کروں گا۔ جب احوال معلوم کیا اور روہ سمجھا کہ اس کے کہنے سے میں نے میر حامد کی ملازمت قبول نہ کی میر سید حامد کو بے اذان میرے گھر میں لایا۔ جس وقت میر سید حامد جو اولاد میں مخدوم جہانیان کی تھا اس نے از راہ لطف کے بندے کو سرفراز فرمایا اور اس کے کہنے کا خلاف کہ خلاصہ بزرگ مشایخوں کا اور اولادان امیروں کی کہ واجب جن کی حرمت ہے مناسب نہ دے گا خاطر کے واسطے میں نے ملازمت میر سید حامد کی اختیار کی۔ داغ معاف ہوا اور دو سو روپیہ درماہ بندے کو عنایت ہوتا تھا اور سوائے اس کے جمیع امور میں مراعات کرنا کم طالعی سے بندے کو بجواڑے کے پرگنے میں ایک ضرور کام کے واسطے رخصت کیا بعد اس کے وہ شہید ہوا اور شرمندگی دیر تلک رہی کہ عوض اس کے احسان کا نہ ہو سکا اور بھائی روہ کے جس قوم و قبیلے سے شیر خاں کی ملازمت کو آئے تھے زرنقد اور اچھی اچھی چیزیں ہندوستان کی وے رخصت کرنے کے وقت فرمایا یہ مدد تمہاری ہے ہر برس آ کر اپنا حصہ لے جایا کرو اور ہر ایک شخص روہیلوں کی قوم سے اور سوائے ان کے جو اس کی ملازمت کو آتا موافق اس کی قدر کے زرنقد دے کر رخصت کرتا اور بیشتر روہ کے پٹھانوں نے فقر و فاقے سے نجات پائی مگر سارنگ گگر نہ آیا۔

رہتاس قلعہ کی تعمیر

شیر خاں جریدہ ندماں اور گھر جھاگ کے پہاڑ میں کہ جس کے اوپر شہر خوشاب اور بھیر یکا ہے آیا اور اس ارادے سے سارے پہاڑ کی سیر کی کہ اچھی جگہ دیکھ کر ایسا قلعہ بنائے کہ سرکوب گگر پر ہو اور فوج اس قلعے میں چھوڑ کر کابل کی طرف جائے جس جگہ کہ قلعہ رہتاس کا ہے اسی جگہ کو پسند کر حکم قلعے کا فرمایا اور اس قلعے کا نام رہتاس رکھا۔ ملک گگر کو لوٹا مارا بندی کی اور وہاں سے گولی اور پر ہالہ دولڑکیاں سارنگ گگر کی جو ہاتھ آئیں تھیں خواص خاں کو دیں اس عرصے میں بنگالے سے خبر آئی کہ خضر خاں سرگ حاکم بنگالے نے سلطان محمود جو پادشاہ بنگالے کا تھا اس کی بیٹی کے ساتھ اپنی شادی کی اور بنگالے کے پادشاہوں کی وضع سے شہ نشین میں بیٹھتا تھا شیر خاں کو یہ بات نہایت ناگوار ہوئی چاہا کہ پیش از ہونے واقعہ کے اس کی فکر کرے ہیبت خاں نیازی اور خواص خاں اور عیسیٰ خاں نیازی اور حبیب خاں اور رائے حسین خاں جلوانی کو رہتاس کے قلعے میں چھوڑ کر آپ بنگالے کی طرف چلا۔

جب بنگالے میں پہنچا خضر خاں سرگ استقبال کو آیا خضر خاں کو فرمایا کہ تو نے بے اطلاع میری کیوں سلطان محمود پادشاہ بنگالے کی بیٹی سے شادی کی اور بنگالے کے پادشاہوں کی طرح سے شہ نشین میں بیٹھنا اختیار کیا امراء دولت کو لائق نہیں کہ بغیر حکم پادشاہ کے کام کریں۔ غرض خضر خاں کو سیاست پادشاہوں کے طور سے کی اور حکم کیا کہ اس کے ہاتھ پاؤں میں ہتھ کڑی اور بیڑی ڈالو اور فرمایا کہ جو کوئی امراء بغیر میرے حکم کے کام کرے گا وہ ایسی بلا میں مبتلا ہوگا اور بنگالے کے ملک کو طوائف الملوک کیا اور قاضی فضیلت نے جو قضا میں بفضیحت اشتہار پایا تھا اسے امین بنگالے کا کیا اور آپ آگرے کی طرف کو پھرا جب آگرے کی راہ میں آیا عرض شجاعت خاں کی آئی کہ محمد قاسم نے مجھ سے صلح کی رو ہیلے قلعہ پر جاتے ہیں اور مغل لشکر میں آتے ہیں اور یہ میں نے قرار کیا ہے کہ جس وقت آپ گوالیر کو آویں محمد قاسم حضور میں آکر ملازمت کرلے اور قلعہ تمہارے لوگوں کے حوالے کرے۔

فتح مالوہ ووسط ہند

نوسوانچاس سن میں حکم ہوا کہ رایات نصرت آیات طرف ملک مندو کے گوالیر کی راہ سے روانہ ہوں کہ ملک مندو کے حاکموں سے کینہ دل میں رکھتا تھا کہ اس کے بیٹے قطب خاں کی ہمراہی نہ کی تھی ان دنوں میں کہ ملک مندو میں کتنے ایک سرخود حاکم تھے ملو خاں نے کہ اپنے تئیں پادشاہ جان کر نام اپنا قادر شاہ رکھا تھا شادیا باد کا شہر کہ عبارت مندو کے قلعے سے ہے اور اجین اور سارنگ پور اور گاگرون اور رن تھنبور کا قلعہ اپنے تحت تصرف میں رکھتا تھا اور دوسرے سکندر خاں میاں کہ حاکم ستوانیس (48) اور ہدے (49) کے ملک کا تھا اور تیسرے راجہ پرتاپ شاہ بیٹا بھوپت شاہ اور پوتا صلاح الدین کا کہ لڑکا تھا لیکن اس کی نیابت کے طور پر بھیا پورن مل چندیری اور رائے سین کے قلعے کا حاکم تھا' چوتھے بھوپال' بجاگڑھ اور مہرے کا ملک اس کے تصرف میں تھا۔ جب شیر خاں گوالیر میں آیا محمد قاسم مغل جو حضرت ہمایوں پادشاہ کے امیروں سے تھا اس نے آ کر ملازمت کی اور گوالیر کا قلعہ شیر خاں کے لوگوں کو دیا جب گاروں کی منزل میں پہنچا شجاعت خاں کو فرمایا بھیا پورن مل کو بلاؤ شجاعت خاں نے گوالیر کے راجہ کو مشاہد نام کہ شجاعت خاں کے ساتھ تھا بھیا پورن مل کے لانے کو بھیجا اس نے عرض کیا کہ شجاعت خاں آپ آوے تو وہ مجھے ہمراہ کر شیر خاں کی ملازمت کو لے جاوے شجاعت خاں رائے سین کے قلعہ میں گیا اور کہا بھیا پورن مل کو رخصت دو پھر روانہ ہونے کے وقت بھیا پورمل کی پہلی جورو جورتناولی کہ معشوقہ اس کی تھی اس نے شجاعت خاں سے عرض کیا' میں تب کھانے کو کھاؤں گی جب اسے دیکھوں گی اور اس کے آنے تلک قلعہ کے اسی برج میں بیٹھی ہوئی راہ دیکھتی ہو۔ شجاعت خاں نے کہا اپنی خاطر جمع رکھ یہ صبح کو تیرے پاس پہنچے گا' بھیا پورن مل کو چھ ہزار سوار کے ساتھ کہ کوئی ان میں سے چالیس برس کا تھا' شجاعت خاں' شیر خاں کی ملازمت میں لایا اور اسی وقت سو گھوڑے اور سو قبائیں عمدہ کہ ہند کے بادشاہوں کے خلعت سے تھیں شیر خاں نے بھیا پورن مل کو دے کر رخصت فرمایا اور وہ اپنے بھائی ہتر بھوج کو شیر خاں کی ملازمت میں چھوڑ گیا۔ شیر خاں نے اس منزل سے سارنگ پور کی طرف کوچ کیا جب سارنگ پور کے شہر میں آیا ظہر کے وقت ملو خاں قدم بوسی کو آتا ہے شیر خاں نے

شجاعت خاں کو فرمایا اس کے استقبال کو جاؤ وہ اس کے استقبال کو گیا اور شیر خاں آپ بھی باہر نکل بیٹھا اور بار عام فرمایا اس میں شجاعت خاں بھی اس کو لایا اور شیر خاں نے پوچھا ملو خاں نے کونسی جگہ دیر کیا ہے ملو خاں نے عرض کیا میں جریدہ آپ کی ملا ملازمت کو آیا ہوں اور میری منزل آپ کا دربار ہے اور یہ ارادہ رکھتا ہوں کہ میں اس دربار کی خاک روبی کروں۔ شجاعت خاں نے عرض کیا کہ دو سو سوار ساتھ رکھتا ہے۔ شیر خاں نے فرمایا کہ ڈیرے سرخ حضور سے اور مہمانی خوب مناسب اس کے حال کے کریں جب سارنگ پور سے کوچ کیا اپنی ساری فوج کا محلہ ملو خاں کو دیکھایا وہ دیکھ کر حیران ہوا کہ کبھی ایسا لشکر نہ دیکھا تھا اور ہر منزل میں سنگر کا بنانا اور محنت و مشقت سپاہیوں کی اور غلبہ اس کے حکم کا دیکھ کر پٹھانوں سے کہا کہ عجب طرح کی تم نے محنت و مشقت اپنے پر گوارہ کی ہے کہ انسان کے امکان کے احاطے سے باہر ہے تمہیں دن قرار ہے نہ رات چین ہے' گویا تمہارے تن پر آرام حرام ہے۔ پٹھانوں نے اس سے کہا جو راہ و رسم ہمارے آقا کی اسی طرح سے مقرر ہے اور ایک مدت سے اس مشقت و محنت کی جو ہم کو عادت ہوگئی ہے مطلق ہمیں اس کام سے ماندگی نہیں ہوتی اور سپاہی کو چاہیے جو کچھ اس کا صاحب کام فرمائے اور جو رنج و تعب پیش آئے اس سے نہ گھبرائیے کہ آسودگی کام عورات کا ہے اور محنت و مشقت پیشہ نیک مردوں کا' جس وقت شیر خاں متصل اجین کے جا کر' کالیا گاؤں میں اترا۔ سکندر خاں میانہ جو حکم (حاکم) ستوانیس (سیواس) کا تھا اس نے آکر ملازمت کی۔ پھر شیر خاں نے شجاعت خاں کو ملک سند کا دیا۔

ملو خان کی فراری

جب شیر خاں نے جانا کہ ملو خاں بغیر عہد و پیمان کے بارگاہ عالم پناہ میں آیا اور توبہ و استغفار کو اپنے گناہوں کی نجات کا وسیلہ کیا اس کے گناہ معاف کیے اور سرکار کالپی کی اسے مرحمت فرمائی جب ملو خان اپنے اہل و عیال کو اجین کے قلعے سے نکال کر لایا تب اپنے دل میں سوچا کہ میں شیر خاں کی خدمت کے رنج و تعب کی تاب نہیں رکھتا ہوں' پس اس سے بہتر یہ ہے کہ کسو مکر و حیلے سے اپنے تئیں اس کے لشکر سے نکالوں جیسے کہ قاعدہ ہند کے غلاموں کا تھا' شیر خاں نے نظر فراست کہ صاحب دولتوں کو ہوتی ہے جو اس کے دل میں تھا' معلوم کیا اور شجاعت خاں سے فرمایا

کہ ملو خاں کو پکڑ کر اپنی قید میں رکھ' شجاعت خاں نے ملو خاں کی طرف دیکھا۔ وہ عاقل تھا' سمجھا اور شجاعت خاں سے کہا کہ شیر خاں سے عرض کریں بار بردار نہیں رکھتا ہوں کہ اپنے اہل وعیال کو کالپی کی سمت روانہ کروں۔ شجاعت خاں نے حضور میں عرض کیا کہ ملو خاں عرض کرتا ہے بار بردار نہیں رکھتا ہوں کہ اپنے کس (50) وکو کالپی کو پہنچوں۔ شیر خاں نے حکم کیا سو اونٹ اور خچر دو جس وقت اونٹ اور خچر معہ فراش وخچربان کے اپنے ڈیرے میں لایا اس وقت ایسی ان کو شراب پلائی کہ مست وبے خبر ہو گئے تب ملوں خاں خزانہ اور کس وکو اپنے ساتھ لے کر بھاگا جب دن ہوا شیر خاں نے سنا کہ ملو خاں بھاگا تب کہا دیکھا ملو خاں غلام مکار نے میرے ساتھ کیا کیا۔ شیخ عبدالحئ جو بیٹا شیخ جمال (جمالی) دہلوی کا تھا اس نے کہا' یہ بات سچ ہے' نہیں خیر ہے غلام میں اور اکثر لوگوں کی زبانی سنا کہ قول جناب پیغمبر صلی اللہ والہ وسلم کا صادق ہے پھر شیر خاں نے شجاعت خاں کو غصے ہو کر فرمایا جہاں کہیں کہ ملو خاں جاوے تو بھی جا اور اسے پکڑ لا۔ میں نے تجھ سے نہ کہا تھا کہ ملو خاں کو پکڑ تو نے کیوں ڈھیل کی۔ شجاعت خاں اس کے پیچھے دوڑا لیکن اسے نہ پایا' ملو خاں سلطان محمود کے پاس گجرات میں گیا اور شجاعت خاں مندو کی سرحد سے پھر آیا۔ شیر خاں نے سارا ملک مندو کا شجاعت خاں کو جو دیا تھا از راہ غصے وغضب کے ستوانیس اور ہدیہ جو سکندر خاں میانہ کے تصرف میں (تھا) کہ چار ہزار سوار کی گنجائش تھی شجاعت خاں کو دیا اور پرگنہ اجین کا دریا خاں گجراتی کو کہ وزیر سلطان محمود پادشاہ گجرات کا تھا' وہاں سے بھاگ کر شیر خاں کی خدمت میں آیا تھا دیا اور سارنگ پور عالم خاں کو کہ وہ بھی سلطان محمود کے پاس سے بھاگ کر آیا تھا دیا۔ اور حاجی خاں اور صید خاں حرمین کو فوجدار اس ملک کا کیا شہروں میں فوجداروں کو چھوڑ کر آپ رن تھنبور کی راہ سے مراجعت فرمائی اور رنتھنبور کے قلعے کی راہ میں سکندر خاں میانہ جو حاکم سرکار ستوانیس کا تھا بھاگا۔ جب شیر خاں رن تھنبور کے قلعے کے پاس پہنچا خانخانان کہ ابتداء میں جس کا ابوالفرا نام تھا جو ملو خاں کی طرف سے رن تھنبور کا حاکم تھا اس نے آ کر ملازمت کی اور رن تھنبور کا قلعہ دیا شیر خاں نے اپنے بڑے بیٹے عادل خاں کو دیا اور آپ آگرے کو گیا۔

نصیر خان اور شجاعت خان کی جنگ

جب شیر خاں مندو کے ملک سے نکلا نصیر خاں بھائی سکندر خان میانا کا چھ ہزار سوار تھا رکھتا

تھانصیر خاں نے اپنے لوگوں سے کہا تھا کہ شجاعت خاں کو جیتا پکڑیں کہ عوض سکندر خاں کے رکھوں گا۔ جب شیر خاں سکندر خاں کو چھوڑے گا تب میں شجاعت خاں کو...... نصیر خاں کے لشکر نے قسم کھائی تھی کہ شجاعت خاں کے سوا اور کچھ نہ ماریں گے جب شجاعت خاں نے سنا کہ نصیر خاں آتا ہے اس کے مقابلے کو گیا نیل کڑے میں لڑائی ہوئی جب دونوں لشکر باہم دیگر جٹ گئے نصیر خاں کے فوجوں سے بعضے بھاگے اور بعضے شجاعت خاں کی فوجوں سے بھاگے تھے تین شخصوں نے قسم کھائی تھی ایک میاں عمر اور دوسرے سید طاہر اور تیسرے گوبھگرن (51) ان تینوں میں سے ایک نے خنجر شجاعت خاں کی گردن پر مارا اور دوسرے نے نیزہ شجاعت خاں کو مارا کہ نتھنا ناک کا چڑ گیا اور اگلا دانت شجاعت خاں کا ٹوٹ گیا اور تیسرے نے تلوار شجاعت خاں کو ماری اور بال پکڑے ہوئے جیتا نصیر خاں کے پاس لائے۔ شجاعت نے تلوار اس کے ہاتھ میں ماری کہ ہاتھ اس کا کٹ گیا اور شجاعت خاں چھٹ گیا اور جھجھار خاں خاص خیل جو شجاعت خاں کے ساتھ تھا اس نے دوسرے سوار کو مارا اور مبارز خاں سربنی نے تیسرے سوار کو مارا اور شجاعت خان کی مخلصی ہوئی اور نشان جو اس کا گر پڑا تھا اسے کھڑا کیا شجاعت خاں کے لوگ جو بھاگے تھے پھرے اور ہر طرف سے جمع ہوئے اور فتح کی۔ نصیر خاں بھاگا دوسو ہاتھی شجاعت خاں کے ہاتھ آئے حق سبحانہ تعالیٰ نے شجاعت خاں کو فتح فیروزی نصیب کی شجاعت خاں نیل کڑھ سے ہدیئے (ہنڈیئے) میں آیا۔

ملوخان اور شجاعت خان کی جنگ

بعد اس کے شجاعت خاں نے سنا کہ ملو خاں نے آکر حاجی خاں کو کٹھ گڑھ میں گھیرا ہے ابھی زخم اس کے اچھے نہ ہوئے تھے کہ دوسو ہاتھی ساتھ لے کر حاجی خاں کی مدد کو آیا اور کٹھ گڑھے سے باہر شجاعت خاں اترا دوسرے روز صبح کے وقت فوجیں آراستہ کر صف جنگ کی اور جواں مردی پٹھانوں سے ایسی وقوع میں آئی کہ امکاں کے احاطے میں نہیں سما سکتی۔ فتح شجاعت خاں کے نام ہوئی اور ملو خاں بھاگ کر گجرات میں گیا جب شیر خاں نے شجاعت خاں کو بارہ ہزار سوار کا منصب مرحمت فرمایا اور اجین اور سارنگ پور اور مندو اور سور اس کی جاگیر میں دیا اور ستوانیس کا ملک شمس خاں اور پہاڑ خاں اور میر خاں نیازی کو کہ شجاعت خاں کے قرابتی تھے ان کو دیا اور ملک مندو کی

حکومت شجاعت خاں پر مقرر کی۔

شیر شاہ کا مالوے میں دوبارہ آنا

شیر خاں آگرے سے بہار اور بنگالے کے ملک کی طرف متوجہ ہوا۔ جب اس ملک میں پہنچا تپ کا اس کا غلبہ ہوا وہ اس تپ میں اکثر کہتا تھا مجھ سے غلطی ہوئی کہ میں بنگالے کی طرف آیا اگر حق تعالیٰ نے اس تپ سے نجات دی تو یہاں سے جلد پھروں گا اور پورن مل نے جو مسلمانوں کے اہل وعیال چندیری میں بندی کیے ہیں اور لڑکیاں ان کی ناچنے والی لوڈیوں میں شامل کی ہیں اور ساتھ میرے بیٹے قطب خاں کا نہیں دیا ایسی تنبیہ کروں کہ اوروں کو ڈر ہو اور بعد اس کے کوئی ہندوستان کا کافر مسلمان کے کسو کو پر جور و جفا نہ کرے۔ جب شافئے (شافع) مطلق نے اسے شفا عطا کی تب وہ جلدی سے آگرے کی طرف پھرا جس وقت جاہ و جلال سے آگرے میں داخل ہوا۔

پھر نو سے پچاس سن میں ملک مندو کی جانب متوجہ ہوا تا پورن مل کو ہلاک کرے اور رائسین کا قلعہ اپنے تصرف میں لائے اور اس کا بیٹا سعادت مند جلال خاں بھیلے کی منزل میں پہنچا شیر خاں بطور یلغر کے اس منزل میں اپنے اردوئے نصرت قریں کے شامل ہوا جب رائے سین کے پاس پہنچا بھیا پورن مل نے چھ سو ہاتھی بھیجے اور آپ نہ آیا شیر خاں نے رائے سین کے قلعے کو محاصرہ کیا تھا کہ عرضی خواص خاں کی آئی میرے اور ہیبت خاں نیازی کے درمیان عداوت ہوئی ہے آپ ان دونوں میں سے ایک کو اپنے قدموں کے نیچے یاد فرمایئے جب خواص خاں کی عرضی کا احوال دریافت کیا خواص خاں اور عیسیٰ خاں نیازی اور حبیب خاں کو بلایا اور ہیبت خاں نیازی کو پنجاب کے ملک کا صوبہ دیا اور فتح جنگ خاں کو بھی پنجاب کے ملک میں ہیبت خاں نیازی کے ساتھ مقرر کیا اور ہیبت خاں کو حکم کیا کہ فتح خاں جٹ کو جو قبولے میں ہے اور مغلوں کے عہد میں پانی پت تلک لوٹتا اور مارتا تھا سارے ملک کو جنگل اور ویران کر دیا تھا اور ملتان کے ملک میں بلوچوں نے اپنا تصرف کیا تھا اسے چھوڑا اور اس ولایت کے حرام خوروں کو سیاست کو پہنچا اور ملتان کا شہر جو ویران کیا ہے اسے آباد کر فرمان کے پہنچتے ہی جا کڑ رند جو حاکم سنکھر ے تھا اس کے وکیل کو ہیبت خاں

نے کہا جا کڑ رند کو جا کر کہہ کہ میں ان حدوں کی طرف متوجہ ہوں گا اپنی فوج کو تیار کر' کہ محلہ دیکھوں گا یہ بات میں نے فتح خاں کنبو جو وکیل جا کڑ رند کا تھا اس کی زبانی سنی ہے جس وقت کہ میں سنگھرے میں جا کڑ رند کے پاس حاضر ہوا اور جو کچھ ہیبت خاں نیازی نے فرمایا تھا اس سے عرض کیا ابھی وہ مہمانی کی تدبیر میں تھا کہ دوسرے روز خبر آئی ہیبت خاں بارکوس سے سنگھرے کو آیا وہ یہ سن کر مضطر ہوا کہ میں نے ابھی نہ فوج جمع کی اور نہ کچھ تدبیر مہمانی کی اس کے لائق مجھ سے سرانجام ہوئی ہے دیکھئے کیا ہوتڑ کے ہی جا کڑ کا جاسوس خبر لایا کہ ہیبت خاں پہنچا یہ اس کے استقبال کو سوار ہوا لیکن حواس پراگندہ تھے جس وقت ہیبت خاں کو دیکھئے اس نے دیکھتے ہی جا کڑ کو کہا تیری فوج کا محلہ دیبالپور میں دیکھوں گا مبادا فتح خاں بھاگ جائے دو روز کے عرصے میں ہیبت خاں پٹن میں جو قطب عالم شیخ فرید کی تھی پہنچا اور فتح خاں بھاگا۔ ہیبت خاں نے پیچھا کیا فتح خاں جو اہل وعیال اپنے ساتھ رکھتا تھا کہ ہیبت خاں سے نہیں بھاگ سکتا تب گھرور اور فتح پور کے پاس ایک کچا قلعہ تھا اس میں جا چھپا پیچھے ہیبت خاں نے آ کر اس قلعے کو محاصرہ کیا فتح خاں کتنے روزوں قلعے میں رہا جب عاجز ہوا تب شیخ ابراہیم جو قطب عالم شیخ فرید کی اولاد سے تھا اس کے وسیلے سے ہیبت خاں کے پاس آیا اس نے شیخ ابراہیم سے کہا میں نوکر شیر خاں کا ہوں جو ان کا حکم ہوگا اس پر عمل کروں گا اور فتح خاں کو قید کیا اور رات کو مندوار بلوچ تین سو سپاہی لے گھڑی سے باہر نکل قلعے کے چوکی داروں سے خوب لڑے اور جوانمردی سے نکل گئے جب روز ہوا پٹھانوں نے قلعے کو لیا اور رنڈیاں جو اچھے گھرانوں کی تھیں اکثروں کو بلوچوں نے قتل کیا تھا اور باقیوں کو روہیلوں نے بندی کیا پھر مندو اور بلوچ کو بخشولنگاہ باندھ لیا ہیبت خاں ملتان کے شہر میں آیا اور اس کو جو بلوچوں نے ویران کیا تھا اس نے آباد کیا اور شہر کے لوگ جو بھاگ گئے تھے جمع دیئے اور عرضی اس ملک کے احوال کی اور ہاتھ آنا فتح خاں کا اور مندو اور بلوچو کو جو بخشولنگاہ پکڑ لایا تھا۔ یہ سب ماجرا شیر خاں کو لکھا وہ بہت خوش ہوا اور ہیبت خاں کو مسند عالی کیا اور خطاب اعظم ہمایوں کا دیا اور لال ڈیرا عنایت فرمایا اور ملتان کی آبادی کے لیے لکھا کہ لنگاہ کا عمل معمول جائز رکھے اور جریب نہ کرے اور فتح خاں اور مندو اور بلوچو کو قتل کر اور بخشولنگاہ کو یا اس کے بیٹے کو اپنی خدمت میں رکھے اور اس کا ملک

اسی کے طور پر ہے جب یہ فرمان ملتان میں اعظم ہمایوں کو پہنچا وہ فتح جنگ خاں کو وہ وہاں چھوڑ کر لاہور میں آیا اور فتح خاں اور مندو کو قتل کیا اور فتح جنگ خاں کو ملتان کی حکومت دی اس نے ملتان کو ایسا باد کیا اور رعیب سے اس قدر سلوک کیا کہ لنگاہ کے عہد سے بھی زیادہ آباد ہوا اور ملتان کے ملک میں ایک شحر بسایا اور اس کا نام شہر گیر رکھا جب شیر خاں نے رائے سین کے قلعے کو محاصرہ کیا فرمایا کوئی شخص پٹھانوں کی قوم سے قلعے کے پاس نہ جاوے کہ میں اپنی حسن تدبیر سے قلعے کو لوں گا اتفاقاً ایک دن کتنے ایک پٹھان بچے بیٹھے ہوئے تھے کہ بھیا پورن مل کے سپاہیوں کی شجاعت و مردانگی کا ذکر درمیان آیا کہ بہت لوگ کہتے ہیں کہ اس زمانے میں بھیا پورن مل کے سپاہیوں کی شجاعت و جوانمردی کے برابر کوئی نہیں کہ ہر روز قلعے سے نکلتے ہیں اور کہتے ہیں کہ شیر خاں کے لشکر میں کوئی شخص ایسا نہیں جو ہم سے لڑے اور ان کے ڈر کے مارے کوئی پٹھانوں سے قلعے کے پاس نہیں جاتا جب پٹھانوں کے خانہ زادوں نے یہ بات سنی غیرت افغانی ان کی دامنگیر ہوئی سبھو نے متفق ہو کر یہ بات کہی اگر شیر خاں ہمیں گردن مارے یا اپنے ملک سے نکال دے ایک دفعہ بھیا پورن مل کے سپاہیوں سے لڑیں گے کہ ان کی شجاعت و جوانمردی معلوم ہو دوسرے روز تڑکے ہی پندرہ سے سوار مسلح ہو مکانِ مقرر میں آ کر کھڑے ہوئے اور پورن مل سے کہلا بھیجا کہ تیرے سپاہی ہر روز جوانمردی کی ڈینگیں مارتے تھے اب ہم بے اجازت شیر خاں کی پندرہ سو سوار آ کر کھڑے ہوئے ہیں تو بھی اپنے لوگوں کو مسلح کر کے قلعے سے نیچے بھیج کر باہم دیگر لڑیں تا احوال جوانمردی کا آپس میں معلوم ہو پورن مل اپنے لوگوں کی شجاعت و جوانمردی کا بھروسہ رکھتا تھا بلکہ یقین اس کو تھا جوانمردی میں ہمارے لوگوں کے برابر نہیں ہیں بھیا پورن مل نے اپنے ان نامی سپاہیوں کو جو بارہا لڑائیاں لڑے تھے قلعے کے نیچے بھیجا اور آپ قلعہ کے دروازے پر آ بیٹھا روہیلوں اور راجپوتوں میں لڑائی شروع ہوئی چنانچہ ایک پہر تلک لڑائی رہی پر کوئی کسی کو ہٹا نہ سکا آخر کو روہیلے بچ کر راجپوتوں کی فوج میں دھنس آئے اور طرفین سے ایسی لڑائی وقوع میں آئی کہ قلم شکستہ زبان کو اس کے بیان کی طاقت نہیں آخر الامر پروردگار نے پٹھانوں کو فتح دی اور راجپوتوں کی لڑائی ایسی اٹھائی کہ قلعے کے دروازے تلک لے گئے پھر راجپوت پھرے لیکن تاب نہ لا سکے اور

قلعے کے دروازے کے اندر گھس گئے پٹھان ساتھ فتح وفیروزی کے اپنے ڈیروں میں آ داخل ہوئے
جب شیر خاں نے سنا کہ پٹھان بچوں سے ایسی بہادری و جوانمردی ظہور میں آئی خوش ہوا لیکن خو
خلاف فرمانے کے اس کے لڑے تھے ظاہر میں بہت ملامت کی اور کتنے دنوں کے بعد ہر ایک کی
قدر سے زیادہ منصب و جاگیر عنایت کی اور فرمایا جو کچھ تم سے جوانمردی ہوئی ہے مجھے معلوم ہوئی
اب میرا کام دیکھو کہ میں اس قلعے سے کیا کرتا ہوں بعد اس کے حکم کیا جس قدر تانبا بازار میں ہے
اسے لادیں اور اس کی دیگیں بنادیں اس کے حکم کے موافق جتنا تانبا بازار اور سپاہیوں کے ڈیروں
سے ہاتھ آیا اس کی دیگیں بنائیں جب دیگیں تیار ہو چکیں شیر خاں نے حکم کیا ایک بارگی گولے موس
قلعے پر مارو جب مارے گولوں کے قلعے کی دیواروں میں ہر طرف سوراخ پڑ گئے تب پورن مل ڈرا
آخر بعد چھ مہینے کے آپ آیا اور شیر خاں کو دیکھا شیر خاں نے فرمایا کہ میں نے تجھے بنارس دی تب
پورن مل نے کہا کہ اہل وعیال مسلمانوں کے میری قید میں نہیں ہیں اور میں راجہ نہیں وکیل اس کا
ہوں اس کے پاس جا کر جو کچھ آپ نے فرمایا ہے سو کہوں دیکھئے وہ کیا کہے شیر خاں نے فرمایا جا
جب وہ قلعے میں آیا جوہر کرنے پر مستعد ہوا اور شیر خاں کو کہلا بھیجا کہ میں تمہارے ڈر سے خدمت
شریف میں حاضر نہیں ہو سکتا اگر تو قلعے سے دو منزل پر جاوے تو بعد اس کے میں قلعہ تیرے نوکروں
کو سونپ کر اور کسو شہر میں جاؤں یا تمہارا فرزند سعادت مند عادل خاں اور قطب خاں بیت مجھ
سے یہ عہد و پیمان کریں کہ میرے تئیں کسو طرح کا نقصان مالی و جانی نہ ہو تو میں اپنے اہل وعیال کو
قلعے سے لاؤں شیر خاں نے ان کو فرمایا جو کچھ پورن مل کہے اسے مانو اور ساتھ تسلی و دلاسے کے
اسے لاؤ۔

رائے سین پر قبضہ اور پورن مل کا قتل

قطب خاں بیت قلعے پر گیا بقسمیہ عہد و پیمان کر پورن مل کو کس دکو سمیت رائے سین کے
قلعہ سے لایا۔ تب قطب خاں بیت نے عرض کیا کہ پورن مل کو جس جگہ حکم ہو وہاں اتاریں۔ شیر
خاں نے اس سے کہا کہ میں جو پہلے روز اپنے لوگوں کے واسطے جگہ مقرر کرتا ہوتا تھا' پورن مل کے
ڈیرے کے واسطے اپنے لشکر کے درمیان جگہ رکھی تھی' وہاں اتارو۔ قطب خاں بیت نے پورن مل کو

جس جگہ شیر خاں نے فرمایا تھا وہیں لے جا کر اتارا۔ کتنے دنوں کے بعد چندیری وغیرہ کے
اشرافوں کی عورات نے شیر خاں کی راہ گھیر کر فریاد کرنے لگیں' جب شیر خاں نے ان رنڈیوں کو
اپنے حضور میں بلوایا' انہوں نے عرض کیا کہ ہم نے اس کافر بد مذہب اور بد چلن سے طرح طرح
کے ظلم و ستم اٹھائے ہیں کہ ہمارے خاوندوں کو مار ڈالا اور ہماری لڑکیوں کو بندی کر ناچنے والی
لونڈیوں کے ساتھ نچواتا ہے اور ہماری املاک اور اسباب سب چھین لیا ہے ایک مدت سکے ہم ستم
رسیدہ صبح شام حق تعالیٰ کی درگاہ میں عجز و زاری سے دعائیں مانگتی تھیں کہ وہ اپنے فضل و کرم سے
ایسا حاکم صاحب انصاف اور دیں دار پیدا کرے کہ ہم پر جو جور و ستم ہوا ہے اس کا بدلا لے اور جان
اس کافر کی نکالے تب اس منتقم نے ہماری دعا مقبول کر کے تجھ سا حاکم دیں دار اور عدالت شعار
پیدا کیا اور تیرے سایہ دولت میں ہم ستم رسیدوں کو لایا اگر تو ہماری داد کو نہ پہنچے گا تو قیامت کے دن
کہ جہان ساری خلایق جمع ہو گی ہم تیرا دامن پکڑیں گی شیر خاں جو مومن و عادل تھا ان مظلوموں
کی درد آمیز باتیں سن کر آب دیدہ ہوا اور فرمایا صبر کرو' میں اسے اب عہد و پیان سے اتار لایا ہوں
پھر انہوں نے عرض کی کہ تم اپنے علماء زمانہ سے پوچھو جو وے فتویٰ دیں اس پر عمل کرو۔ شیر خاں
جب اپنے ڈیرے میں آیا اور جو علماء اس کے ساتھ لشکر میں تھے انہیں بلایا اور اس کے سب افعال
بد اور ایذائیں مسلمانوں کو دیں تھیں جوں کی توں بیان کیں اور انہوں نے فتویٰ چاہا۔ میر سید رفیع
الدین وغیرہ سب علماء نے اس کے قتل کا فتویٰ دیا' عیسیٰ خاں حجاب کو حکم کیا کہ لشکر اور فیلبانوں سے
کہو کہ معہ ہاتھیوں ساتھ سلاح کے سب تیار ہو' اس جگہ کھڑے ہوں کہ میں گونڈ کی طرف یلغر
جاؤں گا اور نجیب (52) خاں نے چپکے سے ان سے کہہ دیا کہ پورن مل کی نگاہبانی کرو' مبادا بھاگ
جاوے اور یہ بات کسو پر ظاہر نہ ہو' مدت سے یہ آرزو میرے دل میں تھی وے سب موافق اس کے
حکم کے اسی جگہ جمع ہوئے۔ عیسیٰ خاں حجاب نے آ کر عرض کیا تب شیر خاں نے فرمایا کہ آفتاب
کے نکلنے سے پہلے ہی پورن مل کے ڈیرے کو آ کر گھیرو بعد گھیرنے کے پورنمل کو یہ خبر پہنچی' تب وہ
اپنی جورو کو کہ نام جس کا رتناوتی تھا اور اس کی معشوقہ تھی اور ہندی شعر خوب کہتی تھی اپنے ڈیرے
میں گھس کر اس کا سر کاٹ ڈالا اور اپنے اقربا کے پاس لا کر کہا کہ میں نے یہ کیا' تم بھی اپنے سب

اہل وعیال کو جوہر کرو۔ جس گھڑی ہنود اپنے لوگوں کو جوہر کرنے لگے۔ تب پٹھانوں نے چاروں طرف ان کو قتل کرنا شروع کیا' اور پورن مل نے شجاعت و جوانمردی میں کسی نوع سے قصور نہ کیا' لیکن پل کی پل میں سارے ہندو مارے پڑے اور اہل وعیال ان کے بندی ہوئے۔ ایک چھوٹی لڑکی پورن مل کی اور تین بھتیجے اس کے جیتے ہاتھ آئے اور باقیوں کو انہوں نے اپنے ہاتھ سے مارا پورن مل کی بیٹی کو بازیگروں کو دیا کہ ہر گلی کوچے میں اس سے بازی کروائیں اور ان تینوں لڑکوں کو حکم ہوا کہ خواجہ سرا کریں کہ نسل اس (53) ظلم کی قطع ہو مرے۔(54) رائے سین کے نہ کرے(؟) حق سبحانہ تعالیٰ نے عزت کو پیدا کیا اور محنت وریاضت کو رفیق اس کا کیا مذلت کو پیدا کیا' اور آرام وراحت کو اس کا دمساز کیا' پادشاہ کو چاہیے کہ آسائش کو ترک کرے اور راحت رعیت کو سونپے اگر ایک قلیم ہاتھ آوے تو دوسرے اقلیم کا ارادہ کرے۔

آدھی روٹی کھائے گر مرد خدا
دوسری آدھی فقیروں کو وہ دے
ساتوں گر اقلیمیں لیوے پادشاہ
اور بھی اقلیم کا خواہاں رہے

مالوے پر حملہ

امیروں اور ارکان دولت نے عرض کیا جو شاہ عالم نے فرمایا وہی بجا ہے کہ دولت اور ملک گیری بدوں اٹھانے سفر کی سختیوں کے اور جرات وشجاعت کے حاصل نہیں ہوتی' بہتر خود بدولت کے واسطے یہ ہے کہ رایات نصرت آیات دکھن کے ملک کی طرف روانہ ہوں' کتنے غلام نمک حرام اپنے آقا کے قابو سے نکل کر متفرق ہو' راگ رنگ میں مصروف رہتے ہیں اور تمہارے مصاحبوں کی مذمت کرتے ہیں۔(55) صاحب دولت اور صاحب اقبال کو لازم ہے کہ ان بدعت گروں کے فرقے کو دکھن کے ملک سے نکالے۔ شیر خاں نے فرمایا جو کچھ تم نے عرض کیا نہایت مناسب و معقول ہے۔ لیکن میرے دل میں یہ آتا ہے کہ سلطان ابراہیم کے بعد کافر زمینداروں نے

مسلمانوں کو کفر ملک کو کفر سے بھر دیا ہے۔ مسجدیں اور عبادت گاہ اہل اسلام کی گرا کر بت خانے بنائے ہیں اور ویسے مکان دلی اور مالوے کے ملک میں داخل ہیں جب تلک ان جگہوں کو کافروں کے وجود کی نجاست سے پاک نہ کروں اور ملک کی طرف متوجہ نہ ہوں گا کہ پادشاہ کو لازم ہے جو ملک ہاتھ آوے پہلے اس ملک میں ایسا بندوبست کرے کہ کوئی خار دامن گیر اس ملک میں نہ چھوڑے۔ کام عاقلوں کا نہیں ہے' جب تلک ملک کو دشمن سے پاک نہ کرے اور کسو شہر کی طرف ارادہ نہ کرے وگرنہ سبب پشیمانی و بدنامی کا ہے اور اس کے ملک کے برباد ہونے کا باعث ہے' مجھ کو چاہیے کو جو جو ملک میرے قبضے میں آیا ہے اسے دشمن کے خار سے صاف کروں بعد اس کے اور ملک کے لینے کا ارادہ کروں۔ بیت

جو کشور میں اپنے رکھوں میں عدد
تو کس منہ سے آؤں بھلا اور سو

پہلے مالدیوں کافر ملعون کی بنیاد اکھاڑوں کی جو نوکر نا گور اور اجمیر اور مارواڑ کے حاکم کا تھا اور وہ مالدیو پر بہت اعتماد رکھتا تھا۔ اس بدذات نمک حرام نے اپنے آقا کو شہید کر' اجمیر اور نا گور کے ملک کو زور و ستم سے لیا یہ سن امرا اور ارکان دولت نے عرض کیا جو آپ کی رائے میں آیا ہے نہایت مناسب اور معقول ہے۔ ایک (56) سے پچاس سن ہجری میں حکم فرمایا کہ ہماری ظفر اثر فوجیں جو بے شمار ہیں رایات نصرت آیات کے سائے میں نا گور اور اجمیر اور جودپور کی طرف روانہ ہوں۔

بزرگ مشایخوں کا شیخ محمد اور خان اعظم مظفر خاں (57) کی زبانی سنا ہے کہ نا گور وغیرہ کی مہم میں شیر خاں کے ساتھ اتنا لشکر تھا کہ وہم و قیاس اور تخمینے اور تامل کا حساب کرنے والا اس کے شمار سے عاجز تھا اور بارہا پہاڑ کی چوٹی پر چڑھتے تھے' تا لشکر کا طول و عرض نظر آوے' لیکن اس قدر کثرت تھی کہ ہرگز اس لشکر کا طول و عرض معلوم نہ ہوتا تھا اور ہم اکثر بوڑھوں سے پوچھتے تھے کہ کبھی تم نے ہندوستان میں ایسا بڑا لشکر دیکھا یا سنا ہے۔ وے کہتے تھے کہ نہ دیکھا نہ سنا۔

روان قلب کو فوج فرد ہر سمت سے
نہ آئے کہ کوئی اسے گن سکے

جو شیر خاں نے درالسلطنت آگرے سے کوچ کر فتح پور سیکری میں پہنچ کر حکم فرمایا ہ سارے لشکر سے فوجیں بطور لڑائی کے آراستہ اور مسلح ہو ہر روز سوار ہوں اور ہر منزل میں گڑھی بنادیں اتفاقاً ایک روز مقام ریگستان کی زمین پر ہوا بہتیری کوشش کی لیکن ریت کے باعث قلعہ نہ بن سکا۔ شیر خاں مشوش ہوا کہ کیا تدبیر کریں جو قلعہ بنے۔ محمود خاں (58) جو شیر خاں کا نواسا تھا اس نے عرض کیا پیر و مرشد آپ یہ حکم فرمادیں کہ ریت سے تھیلے بھر کر انہوں سے قلعہ تیار کریں۔ (59) شیر خاں نے اس لڑکے کی حسن تدبیر پر خوش ہو کر آفرین و تحسین کی اور ارشاد فرمایا کہ ریت کے بھرے ہوئے تھیلوں سے قلعہ بنادیں اور اس جگہ پر موافق اس کے حکم کے لوگوں نے قلعہ بنایا اور جب حریف کے نزدیک پہنچا تب یہ مکر (60) سوچا کہ مالدیو کے سرداروں کی زبانی اس مضمون کے خط لکھے کہ جہاں پناہ اپنے دل میں کسو طرح سے فکر و اندیشے کو راہ نہ دیں کہ عین لڑائی میں ہم مالدیو کو پکڑ کر آپ کی خدمت میں حاضر کریں گے اور ان خطوط کو خریطے میں ڈال کر ایک خدمت گار کو دے کر فرمایا کہ مالدیو کے وکیل کے ڈیرے کے پاس جا کر کھڑا ہو جب اس کا وکیل سوار ہو راہ میں اس خریطے کو ڈال دے اور آپ ایک کنارے میں بیٹھ رہ۔ پھر شیر خاں کے حکم کے موافق وہ عمل میں لایا' جب مالدیو کے وکیل نے خریطہ پڑا ہوا دیکھا اٹھالیا اور روے خط مالدیو کے پاس بھیجے۔ جس وقت وہ ان خطوط کے مضمون سے واقف ہوا' ایسا ڈر اس کے دل میں ہوا کہ بہتیری اس کے امیرو نے قسمیں کھائیں پر باور نہ کیں (61) اور اس کے امیروں سے جٹ اور گوپال (62) اور کتنے ایک امیر آ کر ایسے لڑے اور مردانگی کی شیر خاں کی اکثر فوج میں ایسی شکست دی کہ ایک پٹھان نے شیر خاں کے پاس آ کر زبان افغانی میں گالیاں دے کر کہا کہ جلد سوار ہو کر کافروں نے تیرے لشکر کو شکست دی' شیر خاں صبح کی نماز پڑھ چکا تھا' دعا میقات عشر کی پڑھتا تھا اس واسطے اس پٹھان کو کچھ جواب نہ دیا اور سواری کا گھوڑا اشارے سے منگایا۔ اتنے میں خبر فتح کی آئی کہ خواص خاں نے جٹ اور گوپال کو سارے لشکر سمیت قتل کیا۔ جب شیر خاں کو مردانگی جٹ اور گوپال کی معلوم

ہوئی' تب فرمایا کہ میں نے باجرے کے ملک کے بدلے دلی کا ملک اپنے ہاتھ سے دیا تھا۔(63)
پھر خواص خاں اور عیسیٰ خاں نیازی اور کتنے ایک امیروں کو ناگور کے ملک میں چھوڑ کر مراجعت فرمائی اور خواص خاں نے جودپور کے قلعے کے متصل اپنے نام پر ایک شہر آباد کیا اور نام اس شہر کا خواص پور رکھا اور سارا ملک ناگور اور اجمیر اور قلعہ جودپور اور ولایت مارواڑ کی قبضے میں لایا اور مالدیو سوانے کے قلعے میں گیا کہ گجرات کی حد میں ہے اور شیر خاں کے امیروں نے عرض کیا کہ برسات نزدیک پہنچی ہے توقف فرمایئے' شیر خاں نے اپنے امیروں سے کہا کہ برسات کو ایسے مکان میں کاٹوں کہ کچھ کام کروں' یہ کہہ کر چتوڑ کے قلعے کی طرف کوچ کیا۔ جب چتوڑ کا قلعہ بارہ کوس پر رہا تھا کہ چتوڑ کے راجہ نے کنجی بھیجی' پھر شیر خاں چتوڑ کے قلعے میں داخل ہوا' خواص خاں کا چھوٹا بھائی شمشیر خاں اور میاں احمد سروانی اور حسین خاں وغیرہ کو چتوڑ کے قلعہ میں چھوڑا اور آپ کچھی واڑے کی طرف روانہ ہوا۔ تب اس کے بڑے بیٹے عادل خاں نے اپنے باپ سے رنتھنبور کی رخصت لی' اس وقت شیر خاں نے کہا تیری خاطر کے لیے تجھے رخصت دیتا ہوں' لیکن جلدی آیو بہت دنوں اس قلعہ میں نہ رہنا۔ جب شیر خاں کچھی واڑے کے قلعے کے نزدیک آیا شجاعت خاں ہدیہ(64) کی طرف گیا۔

کالنجر کا محاصرہ

بعضے بعضے جو شجاعت خاں سے دشمنی رکھتے تھے انہوں نے شیر خاں سے عرض کیا کہ شجاعت خاں سارا لشکر اپنے ساتھ نہ رکھتا تھا اس واسطے حضور میں نہ آیا اور بہانہ کر کے ہدیہ کی طرف گیا۔ شجاعت خاں کے بیٹے میاں بایزید اور دولت خاں جو شیر خاں کے ساتھ تھے انہوں نے سارا احوال شجاعت خاں کو لکھا جب وہ کچھی واڑے سے شیر خاں کی ملازمت میں حاضر ہوا' شیر خاں نے شجاعت خاں سے موجودات طلب کی تب اس نے ساڑے ساتھ ہزار سوار کی موجودات دی' اور عرض کیا باقی سوار پرگنوں پر ہیں۔ اگر حکم ہو بلا کران کی بھی موجودات دوں۔ شیر خاں نے فرمایا کہ موجودات کی حاجت نہیں' معلوم ہوا فوج تیرے پاس ہے اور جنہوں نے کہ تیری بدخواہی کی تھی ان کا منہ کالا ہوا اور شجاعت خاں کو رخصت کے وقت فرمایا' جس وقت تجھے خبر پہنچی کہ کلنجر کا قلعہ فتح

ہوا تو دکھن (65) سے ضرور ضرور اپنی تیاری سے روانہ ہونا ڈھیل اور کاہلی نہ کرنا اور آپ کچھی واڑے سے کلنجر کی طرف چلا۔ (66) سہپدے (67) کی منزل میں پہنچا میاں دوآب سے خبر آئی کہ عالم خان میانہ میرٹھ کے پرگنے میں یعنی ہوا (68) اور اکثر وہاں کے ملک تاراج کیے۔ شیر خاں سہپدے کی منزل سے پھر کر دو منزل پر آیا تھا' خبر پہنچی کہ فتح ہوئی۔ بھگونت غلام خواص خاں کا جو حاکم سرہند کا تھا وہ سرہند کے ضلعے میں مارا (69) پڑا۔ شیر خاں پھر کلنجر کی طرف پھرا۔ کیرت شاہ مقابلے کو نہ آیا۔ شیر خاں نے کلنجر کو مانند مرکز کے چاروں طرف سے گھیرا اور بنا دمدمے کی شروع۔ پھر تھوڑے دنوں میں وہ ایسا بلند بنا کہ قلعہ کلنجر کا پست ہوا۔ اور لوگ جو گھروں اور کوچوں میں پھرتے تھے دمدمے پر سے دیکھائی دیتے تھے اور پٹھان ان ہندوؤں کو جو نظر آتے تھے' تیر و بندوق سے مارتے تھے لیکن قلعے کے لینے میں تاخیر اس باعث سے تھی کہ راجہ کیرت سنگ کی ایک حرم لونڈی ناچنے والی کہ اس کی تعریف شیر خاں نے بہت سی سنی تھی اور یہ ارادہ اپنے دل میں رکھتا تھا کہ کسی طرح سے وہ لونڈی میرے ہاتھ آئے۔ اگر زور سے قلعے کو لوں گا تو راجہ کیرت سنگ مقرر جوہر کرے گا اور اس لونڈی کو جلا دے گا۔ (70)

شیر خان کی موت

سن نو سو بانوے (71) میں ربیع الاول کی نویں تاریخ جمعہ کے دن کھانے کے وقت پہر اڈ ٹر ایک چڑا تھا کہ علما جو اس کے اردوئے ظفر قرین میں حاضر تھے ان کو یاد فرمایا کہ بدون علما و فضلا کے کھانا نہ کھاتا تھا۔ (72) شیخ خلیل اور شیخ نظام نے کھانا کھانے میں کہا کہ کوئی عبادت برابر غزا (73) کے ساتھ کفار کے نہیں ہے' مارا جاوے تو شہید ہو اور جیتا رہے تو غازی جب شیر خاں کھانا کھانے سے فارغ ہوا' دریا خاں سروانی کو حکم کیا آتش بازی کے حقے (74) جو لڑائی کے واسطے تیار کیے ہیں لاؤ' اور آپ دمدمے پر گیا اور اپنے ہاتھ سے بہت سے تیر مارے اور بار بار کہتا تھا کہ دریا خاں نہ آیا اور بہت دیر کی جب دریا خاں نے عرض کیا کہ جنگی حقے لایا ہوں شیر خاں دمدمے سے نیچے اترا اور جہاں حقے دھرے تھے وہاں آ کر کھڑا ہوا اور حکم کیا کہ حقوں کو آگ دے کر کلنجر کے قلعے میں پھینکو' جب لوگ حقوں کے مارنے میں مشغول ہوئے ارادت اللہ سے ایک

حقہ قلعے پر لگ کر پھٹا اور وہاں سے پلٹا۔ جہاں حقے بہت سے دھرے تھے ان میں آ کر گرا' اور یکبارگی سب حقوں میں آگ لگی اور وہ چھٹ چھٹ ہر طرف کو پراگندہ ہونے لگے۔ شیخ خلیل اور شیخ نظام اور بعضے عقلمند (75) اور اکثر لوگ جو بھاگے سو جلے' اور شیر خاں بھی نیم سوختہ ہو کر نکلا اور ایک بیٹا اس کا کہ نہایت خورد سال تھا آتش بازی کے حقوں میں کھڑا رہا لیکن قضاو قدر سے نہ جلا۔

جب شیر خاں محل میں داخل ہوا سب امرا شیر خاں کے دربار میں آ کر جمع ہوئے۔ عیسیٰ خاں حجاب (76) اور سید خاں لکبور (77) کہ داماد عیسیٰ خاں حجاب کا تھا اور تحفہ اکبر شاہی کے تالیف کرنے والے کے چچا کو محل کے اندر بلا کر حکم کیا' چاہیے کہ میرے جیتے جی قلعے کو لو' جس وقت عیسیٰ خاں حجاب نے آ کر شیر خاں کا حکم سب امیروں کو پہنچایا کہ ہر طرف سے چھڑ جاؤ اور قلعے کو فتح کرو' لوگ چاروں طرف سے مانند مور و ملخ کے قلعے پر چھڑ گئے اور ظہر کے وقت پل کے پل میں قلعے کو فتح کر قتل عام کیا اور سارے کافروں کو جہنم کو پہنچایا۔ نماز عصر کے وقت' شیر خاں کو فتح کی خبر پہنچی۔ خوشی و خورمی کا اثر شیر خاں کے چہرے سے ظاہر ہوا اور راجہ کیرت سنگ' ستر آدمی سے ایک گھر میں تھا' قطب خاں نے ساری رات اپنی ذات سے اس گھر کی حفاظت کی۔ ایسا نہ ہو کہ راجہ کیرت سنگھ جیتا بھاگے اور شیر خاں اپنے فرزندوں سے کہے کہ کسو امیر نے اس گھر کی نگہبانی نہ کی' جو راجہ کیرت سنگ جیتا بھاگا۔ کتنی مدت کا ہمارا تردد و تلاش ضائع ہوا۔ دوسرے روز سورج کے نکلتے ہی راجہ کیرت سنگ کو مارا۔ سن نو سو بانوے (باون) ہجری میں دسویں تاریخ ربیع الاول کی آدھی رات کے بعد شیر خاں جہانی فانی سے سرائے جاودانی کو گیا اور نشیمن خاک سے عالم افلاک کو پہنچا قطعہ

شیر شہ دہ کہ جس کی ہیبت سے گرگ د بز کی ہے ایکجا ور خورد۔ جب گیا وہ فنا سے وار بقا تاریخ اس کی ز آتش مرد۔

دینی احکام کی پابندی

جس وقت کے زمانے نے باگ اختیار کی شیر خاں کے ہاتھ دی تھی اور ہندوستان کے ملک اس کے قابو میں آئے تھے اور واسطے دور کرنے ظلم و تعدی کے اور دفع کرنے فسق و فجور کے اور ملکوں کے آباد ہونے اور امنیت راہ اور آسودگی سوداگر اور سپاہیوں کی بعضے قاعدے اپنی عقل کے قوت سے نکالے تھے اور بعضے حکیموں کی کتابوں سے وضع کیے تھے ان پر عمل کرتا تھا اور تجربہ سے معلوم کیا کہ موجب رفاہیت ان میں تھا اکثر اوقات شیر خاں کہتا: پادشاہوں کو چاہیے کہ صفحہ احوال پر لکھیں(78) تو نوکر اور رعیت عبادت کی طرف رغبت کریں اور جو طاعت و گناہ کہ نوکر و رعیت سے وقوع میں آتا ہے اس میں پادشاہ بھی شریک ہیں اور فسق فجور فتوحات کے ظاہر ہونے کے مانع ہیں اور ساتھ اس لشکر بخشش اور نعمت کے کہ حق سبحانہ تعالی نے اپنے بندوں کو پادشاہوں کے حکم کا مطیع کیا۔(79) پس پادشاہوں کو نہ چاہیے کہ خلاف حق تعالیٰ کے حکم کا کریں۔ قطعہ

جو بندے حق کے سب ترا فرمان کریں قبول
فرمانِ حق کو مان لے اور بندگی بھی کر
باندھے کمر ہے حق کی اطاعت کو جو ملک
خدمت کو اس کی باندھے ہے پھر خلق بھی کمر

شیر شاہ کا نظام الاوقات

جزوی و کلی مہمات امورِ ملکی میں شیر شاہ آپ متوجہ ہوتا تھا اور عبادت اوقات کو عبادت سے خالی نہ رکھتا تھا اور رات دن ہر ایک کام کے واسطے مقسوم تھا لوگ مقرر تھے کہ جب پہر رات باقی رہتی اسے جگا دیتے اور وہ اٹھ کر ہر شب نہاتا بعد اس کے تہجد کی نماز ادا کر کے ادعیہ میں مشغول

ہوتا۔ جب اس سے فراغت پاتا پھر چار گھڑی کامل کاغذ کارخانہ جات کا سنتا اور ارکان دولت کارخانہ جات کی جو مہم ہوتی عرض کرتے' جو کچھ حکم ہوتا اسے دستور العمل اپنا مقرر کر کے اس پر عمل کرتے۔ پھر کچھ پوچھنے کی احتیاج نہ ہوتی اور جس وقت صبح صادق ہوتی پھر تازہ وضو کرتا اور بہت سی جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتا۔ بعد اس کے میعات عشر اور دعائیں پڑھتا' امرا اور سپاہی آ آ کر سلام کرتے اور نقیب' نام بنام عرض کرتا کہ فلانا شخص اور فلانے کا بیٹا سلام کرتا ہے' بعد اس کے جب ایک گھڑی گزرتی اور آفتاب نکلتا' عشراق (80) کی نماز پڑھتا اور امرا اور سپاہیوں سے پوچھتا' جو کوئی جاگیر نہیں رکھتا' عرض کرتا کہ مہم سے آگے ہی اس کی جائیداد کا فکر کروں' جو کوئی مہم کے وقت عرض کرے گا وہ سزا کو پہنچے گا' بعد اس کے پوچھتا کوئی مظلوم وستم رسیدہ ہے تو اس کی داد دوں۔

عدل وانصاف

شیر خاں بڑا عادل تھا اور اکثر اوقات فرماتا کہ عدل ہر دین میں بہتر ہے اور کفر و اسلام کے پادشاہوں کے نزدیک بھی خوب ہے' کوئی طاعت اور عبادت برابر عدل کے نہیں ہے اور کفر و اسلام کے سب فریق مستحق عدالت ہیں' اگر پادشاہ کے عدل کا سایہ خلق کے سروں سے دور ہوئے تو گروہ جمعیت اور آبادی کی کھل جائے (81) اور صاحب زور وشوکت مسکین وغریب کو ہلاک کریں اور جو کچھ بھی کاہلی ارکان دولت سے ظہور میں آوے تو سب ملک کے زوال کا ہے اور طمع دینوی کو سپاہی اور رعیت کے حق میں زور وقوت کے باعث اور فوج وحشم کی بہتایت سے راہ نہ دے اور مظلوم اور ستم رسیدہ کے تیر آہ سے پرہیز کرے۔ بیت

فولاد کی زرہ سے اگر گزرے تیرا تیر
پیکانِ آہ گزرے ہے کوہ حدید سے

شیر شاہ خود معاملات پر توجہ دیتا اور اس کو ضروری سمجھتا تھا

اور چاہیے کہ آپ بذاتہی (82) مہمات اور امور ملکی میں متوجہ ہو اور ہر ایک کام کے واسطے

رات دن میں ایک ایک وقت مقرر کرے اور تساہل و کاہلی کو اپنے نزدیک راہ نہ دے۔ اہل دولت کو چاہیے کہ اکثر اوقات خبردار رہے اور بلند مرتبے اور علو جاہ کے باعث امور ملکی کو تھوڑا اور حقیر نہ جانے۔ اور ارکان دولت پر اعتماد نہ کرے اور سلاطین عصر کے احوال سے ہمیشہ خبردار رہتا تھا اور ان کے ہر قول و فعل سے اور ان کے ارکان دولت سے جو کچھ وقوع میں آتا تھا محک امتحان پر تجربہ کرتا تھا' تو کھرا کسوٹی پر نپاتا' اس باعث سے کہ علو مرتبہ اور بلند پایہ اور خاندان کی بزرگی سے ان کی علو ہمت کی نظر میں امور مملکت کی مہمات تھوڑی اور حقیر نظر آئی تھی' اس واسطے رکان دولت کو سونپتے تھے اور آپ عیش میں رہتے تھے اور ان کے ارکان دولت نے طمع دینوی کے باعث مہمات کا مدار' رشوت کے لینے پر مقرر کیا تھا اور دولت کے غرے سے قدم حد سے باہر رکھتے تھے۔ میرے تئیں جو دولت ہاتھ آئی پادشاہ عصر کے ارکان دولت کے رشوت کے لینے کا باعث تھا۔ (83)

پادشاہ کا وکیل وزیر راشی نہ ہو' رشوت لینے والا زبون ہے' رشوت دینے والے سے اور جو بات کہ زبون ہے مناسب وزارت کے نہیں ہے کہ وہ اہل غرض ہے اور اہل غرض سے دولتخواہی اور واجبی جمیع مہمات میں مسدود ہے۔ جب شیر خان کی دولت کا نہال' بالیدگی پر آیا اور اقبال و دولت نے اس کی یاوری کی' تب وہ رعیت اور سپاہی اور سوداگر کا احوال آپ معلوم کرتا تھا اور غربا سے آپ ہم کلام ہوتا اور دادخواہ کے احوال سننے سے نہ گھبراتا اور مظلوم و دادخواہ کی حقیقت بخوبی معلوم کرتا اور کسو ظالم کی ہرگز طرف داری نہ کرتا اگرچہ کوئی عزیز قرابت قریبہ سے یا بیٹا یا کوئی امیر نامی جو اس کا ہم قوم ہوتا تو اس ظالم کی سیاست میں ڈھیل اور کاہلی نہ کرتا اور کہتا کہ حاکموں اور پادشاہوں کے پاس آدمیوں میں بڑا دشمن ظالم برابر نہیں ہے' دو وجہ سے ایک یہ جور و جفا کے باعث زوال دولت و نعمت کا ہے اور دنیا میں پادشاہ کو بدنامی ہے اور عقبیٰ میں موجب ندامت کا اور دوسرے ویران ہونا ملک کا اور خرابی رعیت کی اور کم حاصل ہونا محصول کا اور سب پادشاہ اپنے ملازموں کو بہ نسبت ساری خلق کے سرفراز و ممتاز جو کرتے ہیں اپنے احکام جاری ہونے اور دولتخواہی کے باعث سے اگر ان سے کوئی حرکت بدوقوع میں آوے اور وہ کچھ اندیشہ پادشاہ کے حکم کی دہشت اور دبدبے کا دل میں نہ لادیں اور اپنے ولی نعمت کے حقوق کو بھول کر حرکات بد پر مستعد ہوں تو باعث زوال دولت اور

بدنامی ولی نعمت کی ہے۔ ایسے لوگوں کو سزا اور عذاب کرنا واجب ہے۔ تا اوروں کو دہشت ہووے
اور ظلم وستم سے باز آویں اور راہ فتنے کی بند ہووے۔

شیر شاہ کی اصلاحات

بعضے قاعدے جو شیر خاں نے نکالے تھے کہ آگے اسے نہ تھے جیسے کہ داغ (84) کہتا تھا کہ
اس کا موجد میں ہوں۔ جس وقت کہ امیر اور سپاہی کے حق میں آقا کو فرق معلوم ہوتا ہے' تب کوئی
امیر حق سپاہی کا نہیں رکھ سکتا اور وہ اپنی جائے داد کے موافق لوگ رکھے گا اور کم وزیادہ نہ کرے
سکے گا۔ سلطان ابراہیم کے عصر میں اور بعد اس کے میں دیکھتا تھا جو امیر کہ دوں ہمت تھے انہوں
نے مکر اور جھوٹ بولنا اپنا وتیرہ کیا تھا' جس وقت کہ قرار داد درماہے کا ہوتا تو بہت سی فوج دیکھاتے
اور جب جائے داد ان کے ہاتھ آئی بیشتر سپاہیوں کو حق نہ دے کر جواب دیتے اور تھوڑے سے
لوگ ضروری رکھتے اور حق ان کا بھی سب کا سب نہ دیتے' آقا کے کام بگڑنے اور حرام خوری میں
اندیشہ نہ کرتے تھے اور جو آقا وقت غرض کے لشکر و محلّہ طلب کرتا تو رسالہ دار پرائے گھوڑے لاکر
دیکھا دیتے اور روپئے اپنے اپنے خزانے میں جمع کرتے۔ لیکن کام کے وقت تھوڑے لوگوں کے
باعث سے بھاگنا اختیار کرتے اور روپئے ان کے پاس رہتے اور آقا کا کام ضائع ہوتا اور وہ اسی
زر سے اپنا سامان درست کر ایک اور کے پاس جا نوکر ہوتے اور آقا کے برباد ہونے سے ان کو کچھ
آسیب پہنچتا۔ جس وقت کہ اقبال دولت نے میری یاوری کی اور میں جو امیر و سپاہی کے مکر و حیلے
سے خبر دار تھا نہایت سوچ اور فکر کے بعد میں نے داغ کو ایجاد کیا کہ امیر و سپاہی کے مکر و تغلب کی
راہ مسدود ہووے اور امرا اپنی جائے داد کے موافق سپاہی رکھیں اور سپاہیوں کے حق میں تصرف نہ
کریں اور محلّہ دیکھانے کے وقت اور سپاہی کا گھوڑا نہ لاویں اور یہ قاعدہ شیر خاں کا تھا کہ بے داغ
کسو کو درماہہ نہ دیتا تھا۔ یہاں تلک کہ حلال خور اور محل کی رنڈیوں کو بھی بغیر داغ کے کچھ نہ دیتا تھا
اور سپاہیوں کے چہرے (85) کا خط و خال اور گھوڑے کا رنگ و نشان لکھ لاتے تھے اور الوفہ
(علوفہ) سپاہیوں کا اپنی زبان سے کہتا تھا بعد اس کے اپنے روبرو گھوڑے کو داغ کرتا اور نماز
عشراق (اشراق) کے بعد باہر آتا اور دیوان عام میں بیٹھ کر کتنے کام کرتا اور نوکر نگہداشت سے ہر

ایک سپاہی کا درماہہ اپنی زبان سے بیان کرتا اور گھوڑوں کو اپنے روبرو داغ کرتا اور قدیم نوکروں کو عرضیاں وہاں لیتا اور پٹھانوں سے پشتو کی زبان میں باتیں کرتا' جو کہ جواب بخوبی دیتا اسے حکم کرتا کہ کمان کھینچ اگر اس سے کشش کمان کی خوب ہوتی تو درماہہ اس کا سب کی نسبت زیادہ کرتا اور اسے کہتا کہ میں زبان پشتو کو دوست رکھتا ہوں۔(86) اور اطراف کے ملک کے خزانے کی موجودات اسی مکان میں لیتا اور امرا یا وکیل امیروں کے یا زمیندار یا ایلچی اور ملکوں کے پادشاہوں کے جو اس کے لشکر میں آتے' ان کا بھی احوال اسی مکان میں سنتا اور اپنی دانائی سے ہر ایک کے جواب میں جو کچھ منشی کو حکم کرتا وہ لکھتا۔ جس وقت سوا پہر دن چڑھتا' وہاں سے اٹھتا اور کھانا علماء و مشائخ کے ساتھ کھاتا' بعد کھانے کے آکر اسی کام میں مصروف ہوتا جب دو پہر ہوتی تو قیلولہ کرتا کہ سنت ہے' بعد قیلولے کے ظہر کی نماز بہت سی جماعت سے ادا کرتا' بعد اس کے تلاوت قرآن شریف کی کرتا اور اس سے فراغت کر پھر اسی کام میں اوقات صرف کرتا اور سفر و حضر میں جو وقت مقرر کیے تھے ان میں خلل نہ ہوتا۔

زرعی اصلاحات

قاعدہ زر کے تحصیل کرنے کا رعیت سے اور آبادی ملک کی اسطور پر مقرر کی تھی کہ ہر ایک پرگنے میں ایک امین (87) اور ایک فوطہ دار اور ایک ہندی نوسیا اور ایک فارسی نویس مقرر تھا (88) اور حکم اس طرح سے کرتا تھا کہ سال بسال جریب کریں اور موافق جریب کے زر لیویں کہ آبادی کا مدار ریزہ رعیت پر ہے۔ عامل و مقدم ان پر ظلم و ستم نہ کریں۔ پیشتر اس کے جریب سال بہ سال مقرر نہ تھی اور ہر پرگنے میں قانون گو رکھا تھا کہ پرگنے کا احوال گذشتہ و پیوستہ اس سے تحقیق کر کے اور ہر سرکار حال سے خبردار رہے کہ رعیت کو نہ ستاویں اور پادشاہ کے مال میں خیانت نہ کریں۔ اگر پادشاہی پرگنوں کے عالموں میں حدود حدود پر یا اس کے سوا نزاع کسو نوع کی ہو ممانعت کریں کہ پادشاہی کاموں میں خلل نہ ہووے اور جو رعیت حرام خوری اور سرکشی کے باعث پیسے کے دینے میں خلل کرے تو اس رعیت کی ہر ایک طرح کے عذاب سے بیخ و بنیاد اکھاڑیں تو بدی ان کی اوروں میں اثر نہ کرے۔ اور یہ معمول تھا برس دو برس کے بعد اپنے عاملوں کو تغیر کرتا اور ان کی جگہ اور

عاملوں کو بھیجتا اور کہتا' میں نے بہت سا امتحان و تجربہ کیا ہے اور جو کچھ فائدہ اور پیسا عمل داری میں حاصل ہوتا ہے وہ کسو کسب میں نہیں ہوتا۔ اس واسطے اچھے لوگ قدیم نوکر دولتخواہی جو کار آزمودہ ہیں ان کو عامل مقرر کرتا ہوں تا بہرہ کلی ان کو حاصل ہو اور دو برس کے بعد ان کو تغیر کرتا ہوں اور ایسے ہی لوگ پھر بھیجتا ہوں تا یہ بھی فائدہ مند ہوں اور میری پادشاہت میں میرے قدیم نوکروں سے سب کو نفع ہووے تا دے آسودہ ہوں اور ان کو خوشی و خرمی حاصل ہو۔

فوجی انتظام اور اہم تقررات

اس قدر فوجیں ساتھ سامان تمام کے آسودہ حال ہر سال ملازمت میں آئی تھیں کہ جن کا حد و شمار تخمینے سے باہر تھا کہ ہر روز زیادہ ہوتیں تھیں اور قاعدہ تھا کہ لشکر ملکوں کی نگہبانی کے واسطے اور رازنوں کے سرنگوں رکھنے کو اور اس شخص کے جو ملک خالی دیکھ ارادہ نافرمانی و ملک گیری کا کرے یہ لشکر کا قاعدہ مقرر کیا تھا کہ ایک لاکھ پچاس ہزار سوار اور پچیس ہزار پیادے بندوقچی توڑہ دار ہمیشہ رکاب سعادت مآب میں رکھتا تھا اور بعضے سفر میں اپنے ساتھ زیادہ فوج رکھتا تھا اور بعضے سفر میں اپنے ساتھ زیادہ فوج رکھتا تھا اور ایک بڑی فوج ہیبت خاں نیازی کہ خطاب اس کا اعظم ہمایوں رکھا تھا اور وہ تیس ہزار سوار کا سردار اپنے رہتاس کے قلعے میں کہ بال ناتھ جوگی کے ٹیلہ کے قریب جو سرکوب گکھڑوں اور کشمیر کے ملک کا ہے رکھا تھا اور دیپال پور اور ملتان کہ فتح جنگ خاں کو سونپا تھا اس میں خزانہ بہت سا رکھا ہوا تھا اور ملوت کے قلعے میں کہ تاتار خاں یوسف خیل سلطان بہلول نے بنا کیا تھا۔ (89) حمید خاں گاگڑ کو وہاں متعین کیا تھا اور اسی حمید خاں نے نگر کوٹ کا پہاڑ اور جوجوالا اور وہ دوال و جمو وغیرہ تمام پہاڑوں کو ایسا قابو میں کیا تھا کہ کسو شخص کو مجال دم مارنے کی نہ تھی اور جریب کر کے پہاڑوں سے زر وصول کرتا تھا اور سرہند کی سرکار جو مسند عالی خواص خاں کی جاگیر میں مرحمت فرمائی تھی مسند عالی نے وہ سرکار اپنے غلام بھگونت کو سونپی تھی اور دارالخلافہ دہلی میں میاں احمد سروانی کو امین اور عادل خان کو شق دار اور خانم خان کو فوجدار مقرر کیا تھا' جب سنبھل کے رہنے والوں نے نصیر خان کے ظلم و تعدی سے فریاد (90) کی تب مسند عالی عیسیٰ خاں جو بیٹا مسند عالی ہیبت خاں اور پوتا مسند عالی لکھو سروانی کہ خطاب جس کا اعظم خاں اور مشیر و مصاحب

سلطان بہلول اور سلطان سکندر کا تھا' سنبھل کی سرکار کا اسے حاکم کیا اور فرمایا کہ پرگنہ کانت کا اور گولا اور ملکھیر (91) کا تیرے قدیم سواروں کے کسو کے واسطے بطور صحنک (92) کے مقرر کیا ہے اور پانچ ہزار سوار نئے نوکر رکھ' اس واسطے کہ سنبھل کی سرکار میں لوگ متفنی اور شورہ پشت ہیں اور رعایا سے اس سرکار کے اثر لوگ سرکش اور مواس ہیں' نزاع اور دشمنی حاکموں کے ساتھ نا کی طینت میں ہے۔ جب مسند عالی عیسیٰ خاں وہاں پہنچا اس دلیری و شجاعت کے شیر نے اس اطراف کے زمیندار اور سرکشوں کو بزور شمشیر ایسا عاجز کیا تھا کہ جس جنگل کو مانند فرزندوں کے پالتے تھے سر دھن دھن اپنے ہاتھ سے کاٹتے تھے افسوس کرتے تھے اور آہ سرد حسرت سے بھرتے تھے اور بار بار چوری اور قزاقی سے توبہ کرتے تھے اور موافق جریب کے اس شہر کے گرد کی رعیت پیسا دیتی تھی۔ شیر خاں کہتا تھا کہ مسند عالی عیسیٰ خاں اور میاں احمد سرنبی (سروانی) ان دونوں سروانی کے سبب سرکاردگی سے لکھنؤ تلک میری خاطر جمع ہوئی۔ اور سیرک نیازی کہ قنوج کا شقدار تھا' سرکش اور رہزن جو ملکوسہ کے پرگنے کے تھے ایسا ان کو قابو میں لایا تھا کہ خلاف اس کے حکم کے دم نہ مار سکتے تھے اور گوالیر کے قلعے میں ہزار بندوقچی رکھا تھا اور بیانے کے قلعے میں پانچ سو بندوقچی اور رنتھنبور کے قلعے میں سولہ سو بندوقچی اور چتوڑ کے قلعے میں ہزار بندوقچی اور شادیاباد کہ مندو مشہور ہے' شجاعت خاں کو اس میں ساتھ (سات) ہزار بندوقچی سے رکھا تھا اور رائے سین قلعے میں ہزار بندوقچی اور چنار کے قلعے میں ہزار بندوقچی' بہار کے ملک کے پاس بڑے رہتاس کے قلعے میں اختیار خاں پنی کو دو ہزار بندوقچی سے رکھا تھا اور خزانہ کہ بیحد و شمار تھا اسی قلعہ میں رکھا تھا اور دھنڈ بھرہ (93) کے ملک میں ایک فوج رکھی تھی۔ خواص خاں اور عیسیٰ خاں کو ناگوار اور جودھ پور اور اجمیر کا ملک سونپا تھا اور کالپی کی سرکار میں ایک فوج تھی اور بنگالے کے ملک کو طوایف الملوک کیا تھا اور قاضی فضیلت کو اوباش لونڈوں نے جو قاضی فضیحت مشہور کیا تھا اور قاضی فضیلت امین مقرر کیا۔ ہر ایک مکان میں اس کے مناسب حال کو دیکھ کر فوج رکھی تھی۔ یہ فوجیں جو اپنی اپنی جاگیر میں آسودہ حال اور فارغ البال تھیں ایک مدت کے بعد ان کو بلاتا اور ان کی عوض جو امر الشکر ظفر قرین میں رنج و مشقت کھینچتے تھے ان کو بھیجتا اور ہر مقام میں عدالت کی رعایت کرتا اور ہمیشہ قواعد

خیر کے ایجاد میں کہ جینے مرنے اثار فیض و برکت کے عامل کی روح کو پہنچے (94) مشغول رہتا۔

شاہراہوں وغیرہ کی تعمیر اور مرمت سرائیں

اور مسافران پیاپہ اور راہ کی امن کے واسطے سر راہ چار رستوں پر سرائیں بنائیں تھیں۔ایک رستہ قلعے سے پنجاب کے کہ شیر خاں نے بنایا تھا وہاں سے سنارگاؤں تلک جو بنگالے کے ملک میں دریائے شور سے پانچ منزل کے فاصلے پر ہے۔دوسرا آگرے سے تا برہان پور جو دکھن کے ملک کی سرحد میں ہے۔تیسرا آگرے سے جودھ پور اور چتوڑ تلک۔چوتھا لاہور سے تا ملتان' ہمہ گی ایک ہزار سات سو سرائے تھی اور ہر سرا میں ہندو مسلمان کے واسطے گھر بنائے تھے اور ہر سرائے کے دروازے پر مٹکے پانی کے بھرے رہتے اور ہندو مسلمان کو پلاتے اور ہر سرائے میں مسلمانوں کے واسطے مسلمانوں کو آباد کیا تھا اور ہندویوں کے واسطے برہمنوں کو پانی منہ ہاتھ دھونے کو گرم اور پی نیکو سرد اور چار پائی کھانا اور دانا گھوڑوں کا پکا ہوا دیتے اور مقرر تھا جو کوئی ان سراؤں میں اترتا اس کی قدر کے موافق کھانا اور اس کے چوپائے کے لیے دانا گھاس سرکار سے ملتا اور ہر سرائے میں خرید فروخت کے واسطے بازار بنایا تھا اور فی سرائے ایک گاؤں آباد کیا تھا اور فی سرائے ایک کوآ (کنواں) اور جامع مسجد اینٹوں کی پکی بنوائی تھی اور ایک امام اور موذن ہر مسجد میں مقرر تھا اور ایک کوتوال (95) اور کتنے ایک چوکیدار تھے اور مدد معاش ان میں سے ہر ایک کی اس سرائے کے پہلو میں مقرر کی تھی اور ہر سرائے میں دو گھوڑے بندھے رہتے تھے کہ راہ دور کی خبر ایک روز میں پہنچتی تھی اور اس طرح سے سنا ہے کہ ایک (96) روز حسین خاں شقدار (97) کو ضرورت پیش آئی' تین سو کوس راہ اس نے طے کی اور رستے کے دونوں طرف میوے کے درخت سایہ دار لگائے تھے کہ گرم ہوا میں درختوں کی چھاؤں چھاؤں مسافر راہ چلیں تو راہ چلنے میں قرار آرام پاویں اور اگر سرائے میں اتریں تو ان درختوں کے نیچے گھوڑوں کو باندھیں اور ایک قلعہ خراسان کی راہ میں کہ سرکوب کشمیر اور گکھڑوں کے ملک پر تھا اور بال ناتھ جوگی کے ٹیلے کے پاس اور دریائے دھنہ سے تین چار کوس اور لاہور سے تخمیناً سات کوس پر تھا نہایت مضبوط و استوار کہ کسو جہاں دیدے کی آنکھ نے ایسا قلعہ کم دیکھا ہوگا بنایا تھا اور بہت روپے اس پر لگائے تھے۔میں جو عباس لکھو رسروانی

مولف تحفہ اکبر شاہی کاہوں میں نے شیر خاں کے احوال کے نقل کرنے والے اور روایت کرنے والوں سے اس طرح سنا ہے قلعہ بنانے کے وقت پتھر نہ ملتا تھا وہاں کے محصلوں نے اپنی وجب العرض میں لکھا کہ پتھر ہاتھ نہیں آتا اور اگر بہم پہنچتا ہے تو نہایت گراں قیمت کو' شیر خاں نے انہوں کی عرضی کے جواب میں لکھا زر کی طمع سے میرا حکم نہ پھرے گا۔ سونے کے برابر پتھر لو اور قلعہ بناؤ اور نام اس کا چھوٹا رہتاس (98) رکھا اور دار الخلافت دہلی کا شہر جمنا سے دور تھا' اسے ویران کر جمنا کے کنارے آباد کیا اور فرمایا ایسے دو قلعے اس شہر میں تیار کریں (99) کہ مضبوطی میں مانند پہاڑ کے اور بلندی میں ثریا شکوہ ہوویں۔ چھوٹا قلعہ کہ جگہ حاکم کے بیٹھنے کی' اور سنگین مسجد کہ اس کی نقاشی میں شنجرف ولاجورد اور سونا نہایت خرچ ہوا اور دوسرا قلعہ ابھی تمام نہ ہوا تھا کہ دار فنا سے دار بقا کو رحلت فرمائی اور قنوج کے شہر کو جو ہند کا قدیم تخت گاہ تھا اسے ویران کر ایک مسجد کہ پیش از فتح کے نیت کی تھی بنائی' اور ایک قلعہ خشتی اس شہر میں تیار کر نام اس شہر کا شیر گیر (100) رکھا۔ لیکن شہر قنوج کے ویران کرنے کی وجہ معلوم نہ ہوئی۔ اور قلعہ بھر کھندے کا بنایا اور ایک قلعے کی بنا کر کے نام اس کا شہر کوہ رکھا۔

انسداد جرائم اور قیام امن کے لیے اقدامات

اور فرماتا تھا اگر میری زیست نے وفا کی' ہر سرکار کے مناسب حال کو دیکھ کر قلعے بناؤں گا کہ ایام حوادث میں پشت پناہ مظلوموں کے اور سر کوب سرکشوں کے ہیں اور سرائیں کہ کچی بنی ہیں سب کو پختہ بناؤں گا اور واسطے حفاظت و امن راہ اور خطرہ دزد و رہزن کے سوا ایسا قایدہ (101) (قاعدہ) ایجاد کروں اور اپنے حاکموں کو تاکید تمام سے حکم فرماؤں اگر چوری اور رہزنی میرے ملک میں ہوگی اور وہ شخص معلوم نہ ہوگا۔ تو جو کچھ چور اور قضاق (102) لے گئے ہوں گے اور وہ کسی گاؤں کی حد میں دریافت نہ ہوں گے تو چاروں حد کے مقدموں کو پکڑ کر ہم تاوان دلوائیں گے اور اگر بعد تاوان کے مقدموں نے چور اور قضاق پیدا کیے اور مکان ان کے دیکھا دیئے کہ جس گاؤں میں چور اور رہزن رہتے ہیں ان کو پکڑ کر مقدم کا تاوان پھیر دلوادیں گے اور چور اور قضاقوں کو موافق شرع شریف کے سیاست میں گرفتار کریں گے اور اگر خون ہوا ہو اور قاتل اس کا معلوم نہ

ہوگا تو بتفصیل مذکور کے مقدموں (103) کو پکڑا اور قید کرا تنی مہلت دیں گے کہ قاتل کو پیدا کریں اگر اسے پیدا کیا یا اس کے رہنے کی جگہ بتائی تو مقدموں کو چھوڑ دیں گے اور قاتل کو قتل کریں گے۔ اگر مقدموں کے گاؤں کی حد میں خون ہوا تھا اور وہ کسو غیر پر ثابت نہ کر سکیں تو مقدموں کو قتل کریں گے۔ (104) میں جو اپنے باپ کے عہد دولت میں شقدار تاندھا اور بلہو کے پرگنے کا تھا مقدموں اور رہزنوں اور چوروں سے میں نے خوب تحقیق کیا اور امتحان و تجربہ میں لایا کہ چوری اور رہزنی بے اتفاق مقدم کے عمل میں نہیں آتی اور جو بطور ندرت کے مقدم کے اس کے گاؤں کی حد میں چوری اور رہزنی ہوئی اور بعد کتنے روزوں کے وہ تجسس و تفحص کرے تو البتہ چوری اور رہزنی کی خبر پاوے گا اس واسطے کہ گاؤں کے مقدم اور زمیندار جانتے ہیں کہ فلانے گاؤں میں قضاق رہتے ہیں اور وہ باہم نسبت عزیزی اور خویشی اور آشنائی کی رکھتے ہیں اس باعث سے ان کو خبر پہنچتی ہے تحقیق کہ چوری اور رہزنی یا مقدم کے سبب ہے یا مقدم جانتا ہے اور جو مقدم رہزنوں اور چوروں یا ان کے رکھنے والوں کو حاکم سے مخفی رکھے اور ظاہر نہ کرے تو از راہ توڑے اور سیاست کے مقدم کو قتل کیا چاہیے تا اور ڈر کر افعال بد سے پرہیز کریں۔ شیر خاں اور اسلام خاں کے عصر میں مقدم اپنے گاؤں کی حد کی نگہبانی کرتے تھے کہ مبادا چور یا رہزن یا دشمن ان کا رستے والے کو آزار پہنچاوے اور وہ موجب ان کی پشیمانی اور ہلاکت کا ہو۔ قطعہ

کر کے کوشش نہ عدل میں جب تک
ملک و شاہی سے ہو نہ ہرگز شاد
پاک کر رستے دزد رہزن سے
گر تو چاہے کہ ملک ہو آباد

اور اپنے حاملوں کو کہتا کہ مسافر و سوداگر کی ہر ایک وقت دلداری و رعایت منظور ہے اور کسو وجہ سے ان کو آزار نہ پہنچے اور جو سوداگر مر جائے اور وارث نہ رکھتا ہو تو اس علت سے اس کے مال پر ہاتھ ظلم و جور کا دراز نہ کریں۔ بیت

ہوا ملک میں تیرے جو کارواں
خیانت ستم مال میں اس کے جان

اور اپنے تمام ملک میں دو جگہ سوداگر سے محصول لیتا۔ جب بنگالے کے ملک سے تیلیا گڑھی کے پاس آوے محصول لیا چاہیے (105) اور اپنے ارکان دولت کو فرمایا تھا کہ موافق نرخ بازار مال سوداگروں سے ہماری سرکار میں خرید واور زیادہ اسے چاہو اور اکثر یہ شعر پڑھتا۔ بیت

اکابر مسافر کی خدمت کریں
کہ نام ان کا عالم میں نیکی سے لیں

اور ایک اس کے قاعدوں سے جو ایجاد کیے تھے یہ تھا جو رایات نصرت آیات اس کے کسی طرف کو روانہ ہوتے تو ہر منزل میں گڑھی بناتے اور نقیب پکارتے کہ کوئی رعیت کو نستاوے اور آپ سوار ہو کر زراعت کو دیکھتا پھرتا اور جامداری کو بھی بھیجتا کہ لوگوں کو منع کریں کہ رعایا کی کھیتوں کے پاس کوئی نہ پھرے اور خان اعظم مظفر خاں سے میں نے سنا کہ کہتا تھا جو بعضے اوقات میں شیر خاں کے ساتھ ہوتا تو بیشتر دیکھتا کہ سوار ہو کر دائیں بائیں دیکھتا پھرتا' عیاذاباللہ جو کسو کو دیکھتا کہ کھیتی کو کاٹتا ہے (106) اور حکم کرتا کہ خوید (107) اس کے گلے میں باندھ کر لشکر کے گرد پھراویں اور واسطے تنگی راہ کے ضرورتاً جو زراعت پامال ہوتی معتمد امینوں کو متعین کرتا تھا کہ زراعت پایمال کو جریب کر کے پیسہ رعیت کو دیں اور اگر ڈیرہ سپاہی کا کھیت کے پاس لاچاری کے باعث ہوتا تو وہ سپاہی زراعت کی نگہبانی مارے ڈر کے کرتا کہ مبادا کوئی اور زراعت میں ہاتھ ڈالے اور میں بدنام ہوں اور سیاست پادشاہی میں گرفتار ہوں کہ وہ عدالت میں کسو کی خاطر نہیں کرتا اور اگر دشمن کے ملک میں ہوتا تو اس ملک کی رعیت کو نہ لوٹتا' نہ بندی کرتا اور اس رعیت کی زراعت کو نہ اجاڑتا اور کہتا کہ رعیت بے گناہ ہے جو غالب ہوتا ہے اس کی فرماں بردار ہوتی ہے اور اگر میں رعیت کو ستاؤں تو رعیت ویران ہو جائے گی اور ملک بے چراغ ہو جائے گا۔ پھر ایک مدت چاہیے کہ ملک آباد ہو۔ بیت

ستمگر سے بھاگے رعیت سدا
کرے اس کو بدنام وہ جا بجا

اور اگر شیر خاں مخالف کے ملک میں جاتا تو اس کی عدالت کے سبب رعیت آباد رہتی اور جو اس کے لشکر میں درکار ہوتا رعیت لا کر حاضر کرتی۔

سخاوت واحسان

شیر شاہ سخاوت واحسان کی صفت سے موصوف تھا تمام دن مانند آفتاب کے زربخشی اور ابر نیساں کی طرح در افشانی کرتا کہ وہی پٹھانوں کے جمع ہونے کا باعث ہوا اور ہند کے ملک کی ایسی ریاست ہوئی اور جو کوئی پریشانی روزگار کے باعث اس کے لشکر میں سپاہی اور ایمہ دار اور روزینہ دار سے جو کوئی آتا اسے خالی اور محروم نہ رکھتا اور موافق اس کی قدر کے اس کی کارروائی کرتا اور روز جو سپاہی تازہ وارد ہوتا اسے رکھتا اور باورچی خانے میں خاصہ بہت افراط سے ہوتا کہ کئی ہزار سوار نوکر ان خاص سے کہ پٹھانوں کی اصطلاح میں قبائی (108) کہتے تھے وہ کھانا کھاتے' اور حکم عام تھا کہ جو کوئی مخادیم اور سپاہی اور رعیت سے احتیاج کھانے کی رکھتا ہو اور وہ باورچی خانے میں روئے تو اسے کھانا دیں اور محروم نہ رکھیں اور مسکین وفقیر ومحتاج کے واسطے اپنے لشکر میں لنگر مقرر کیے تھے' انہیں کھانے مزے مزے کے دیتے اور لنگروں کے روزمرے کے خرچ کی پانچ سو اشرفی مقرر تھی۔ مخادیم اور ایمہ داروں نے جو سلطان ابراہیم کے بعد لباسی کاغذ بنائے تھے وہ اسے معلوم تھا کہ رشوت عاملوں کو دے کر اپنے قدر اور اپنے حق سے زیادہ اپنے تصرف میں لائے تھے' اس واسطے مدد معاش ایمہ داروں کی تغیر کیا اور آپ متوجہ ہو کر ان کے حق کے موافق دیتا اور کسی کو محروم نہ چھوڑتا تھا اور زادراحلہ دے کر رخصت کرتا اور محتاجوں سے کہ جن کے ہاتھ سے کچھ کسب معیشت نہ ہو سکتا جیسے اندھا' بوڑا' ضعیف عورات' بیوہ اور مریض وغیرہ ان کو زرنقد دیتا اور ان کا روزینہ اس شہر میں کہ جہاں وہ رہتے تھے وہاں کی تحصیل پر مقرر کر دیتا اور زادراہ دے کر رخصت کرتا اور ایمہ داروں کو اس واسطے فرمان نہ دیتا کہ جعلی نہ بنا دیں اور صدر صدور کو یہ حکم تھا کہ فرمان ایمہ داروں کے

واسطے تڑکے لایا کرے' جب وہ حضور میں لاتا ان فرمانوں کو ایک تھیلی میں ڈال اپنی مہر کر ایک معتمد کو دیتا کہ فلانے پرگنے میں لے جا' جب وہ فرمان وہاں کے حاکم کے پاس پہنچتے' پہلے موافق فرمان کے زمین ناپ کر مخادیم کو دیتا' بعد اس کے فرمان دیتا۔

مدد معاش

اور شیر شاہ کہتا کہ پادشاہ پر لازم ہے کہ مدد و معاش مخادیموں کو دیں کہ آبادی و رونق ہندوستان کے شہروں کی علما و مخادیم سے ہے اور طالب علم اور مسافر وغیرہ کہ پادشاہ تلک نہیں پہنچ سکتے۔ انہوں سے فیض پاتیہیں۔ پس انہوں پر احسان کرنا باعث رفاہیت مسکین و مسافر کا ہے اور علم و حکمت و دین کے زیادہ ہونے کا سبب جو کوئی چاہے کہ حق تعالیٰ مجھے بڑا کرے تو علما و صلحا زمانہ کی خدمت کرے تا نیک نامی دنیا کی اور سعادت آخرت کی حاصل ہووے۔

پٹھان نوازی

جو پٹھان کہ روہیل کھنڈ (109) سے اسکی ملازمت حاصل کرتا زر نقد اس کے ارادے کے اندازے سے زیادہ دیتا اور کہتا کہ ہند کے ملک سے جو میرے ہاتھ آیا ہے اس سے یہ حصہ تیرا ہے اور یہی تیرا معمول ہوا' ہر برس آ کے لیا کر اور شہر روہ کے رہنے والے جو سور کے قوم قبیلے سے تھے ہر برس آدمی ان کے گھروں کے گن کر لونڈی غلام تلک روپے دیتا اور اس کی دولت سے کوئی پٹھان ہند اور روہ میں فقیر نہ رہا اور سب سوداگر ہوئے اور قاعدہ پٹھانوں کا سلطان بہلول اور سلطان سکندر کے عہد سے تا آخیر دولت پٹھانوں کی مقرر یہ تھا جو کسو کو زر نقد یا خلعت دیتے تو وہ اس کا معمول ہوتا اور روہ ہر سال پایا کرتا۔

خبر رسانی

اور پانچ ہزار ہاتھی فیل خانے میں تھے اور پائے رکاب کے گھوڑوں کا شمار مقرر نہ تھا کہ خرید و بخشش یکساں تھی لیکن تین ہزار چار سے گھوڑے سراؤں میں بندھے ہوئے تھے کہ ہر روز خبر لاتے تھے اور ایک لاک تیرہ ہزار پرگنہ ہند کے ملک سے اس کے قبضہ میں تھے اور فوجداروں کو ان

پرگنات پر بھیجتا اور لشکر اس کا شمار و تخمینے سے باہر تھا اس واسطے کہ ہر روز زیادہ ہوا کرتا اور شیر خاں نے جو قاعدے ایجاد کیے تھے ان کی رعایت کر کے اپنے ہر امیر کے لشکر کے ساتھ خبر دار معتبر پنہاں مقرر کیے تھے تا مخفی تجسس و تفحص امیر و رعیت اور سپاہی کے احوال کو دریافت کر کے عرض کریں۔ بیت

شاہوں کے امیں ہوتے ہیں صاحب خبراں
مقبول دلے ہوتے ہیں سلطان جہاں

کہ مقرب بارگاہ اور ارکان دولت اپنی مصلحت کے واسطے یا وقت کا ملاحظہ کر کے پادشاہ سے حالات ملک کی عرض نہیں کرتے تھے تا پادشاہ ہر ایک خلل و خرابی کہ عدالت میں راہ پائی ہو صلاح کریں۔

انصاف پروری کی مثال

میں نے ایک معتبر کی زبانی جو شجاعت خاں کے ساتھ تھا سنا جب مالوے کے ملک کی حکومت شیر خاں نے شجاعت خاں کو دی پھر جاگیر کے تقسیم ہونے کے وقت اہل کاروں نے عرض کیا اگر حکم ہو تو سپاہیوں کے حصے سے کچھ آپ کے واسطے رکھ کے باقی کو قسمت کریں شجاعت خاں نے خام طمعی سے اپنے ارکان دولت کو حکم کیا کہ ہمارے لیے سپاہیوں کے حصے سے رکھو جب یہ خبر شجاعت خاں کے سپاہیوں کو پہنچی دو ہزار سوار نامی باہم متفق ہوئے اور انہوں نے یہ عہد و پیمان کیا کہ اگر شجاعت خاں از راہ طمع کے ہمارے حق سے کچھ چاہے تو اس کا احوال عالم پناہ شیر خاں کی جناب میں کہ عدالت میں رویت (رعایت) اپنے ہم قوم امیروں کی اور کیسا ہی صاحب لشکر ہو نہیں کرتا' عرض کریں اور شجاعت خاں اور اس کے ارکان دولت کے قریب سے گرہ موافقت و جمعیت کی نہ کھولیں اور نیک و بد میں یار و مددگار باہم دیگر رہیں اور طمع دینوی کے باعث چہرہ دوستی اور موافقت کا تفرقہ کے ناخن سے نہ نوچیں بعد اتفاق کرنے کے شجاعت خاں لشکر سے جدے جا کراترے اور اپنے وکیل کو شجاعت خاں کے پاس روانہ کر کے کہا عرض کرو کہ مسند عالی کے اہل کار

ہمارا حق جو شیر خاں نے مقرر کیا ہے جو نکا توں نہیں دیتے اور خلاف قاعدے امیروں کے ہے کہ سپاہیوں کے حق میں طمع کریں بلکہ امرائے عظام سوائے درماہے کے اپنے ہمراہیوں کو انعام و اکرام سے سرفراز کرتے ہیں تا کام کے وقت خدمت گاری اور جاں نثاری میں سبقت کریں اور اگر مسند عالی ہمارے حق میں طمع کرے گا تو خلاف و نفاق لشکر میں ظاہر ہوگا اور تیری فوج پراگندہ ہو جائے گی اور باعث ارکان دولت کی بدنامی کا ہوگا۔ بیت

بحال تبہ ہو سپاہی اگر
لڑائی کے دن کب وہ دے اپنا سر

جب شجاعت خاں سپاہیوں کے احوال سے مطلع ہوا ارکان دولت نے عرض کیا کہ دو ہزار سوار متابعت سے منحرف ہوئے اور مسند عالی دس ہزار سوار کا مالک ہے اگر حق ان بے حیاؤں کا جوں کا توں دو گے تو لوگ گمان کریں گے کہ شیر خاں کے ڈر سے دیا سستی اور کاہلی ارکان دولت کریں گے اور تیرے حکم میں ہووے گی اور دروازہ منفعت کا مسدود ہوگا۔ مناسب دولت یہ ہے کہ ان کو ایسا جواب سخت دیا چاہیے کہ جس سے امید ہوؤں تا اور بدراہ نہ ہوویں اور عدول حکمی نہ کریں طمع نے شجاعت خاں کی فکر دوربین کی آنکھ کو سی دیا اور شیر خاں کی خبرداری و انصاف کو بھول گیا۔ بیت

طمع ہوشمندوں کی آنکھیں سیئے
اسی دام میں مرغ و ماہی پھنسے

اور یہ خیال میں نہ آیا کہ اگر شیر خاں اس احوال سے اطلاع پاوے گا تو سبب بدنامی و پشیمانی کا ہوگا جس وقت سپاہیوں نے جواب تلخ سنا مشورہ آپس میں کرنے لگے بعضوں نے کہا شیر خاں عادل پناہ کی بارگاہ میں جائے اور بعضے پٹھان جو شیر خاں کے مزاج داں اور اندیشہ و عقل سے بہرہ رکھتے تھے اپنے یاروں سے کہا کہ ہمارا شیر خاں کے پاس جانا مناسب نہیں اس واسطے کہ ہم کو شجاعت کے ساتھ دکھن کی سرحد پر رکھا ہے۔ بے اجازت اس کے یہاں سے جانا ٹھیک نہیں اپنے

وکیل کو شیر خاں مظلوم پناہ کی بارگاہ میں بھیجا چاہیے تا ہمارے احوال کی حقیقت کی عرض اس کے حضور میں عرض کرے جو کچھ حکم ہو اس پر عمل کریں اور جو پادشاہی مہم اس اطراف میں پیش آوے تو اس کے دور کرنے میں بہ نسبت سب کے سعی زیادہ کریں۔ پھر مصلحت اخیر کو سب روہیلوں نے قبول کر، عرضی اپنے احوال کی لکھی اور اپنے وکیل کو شیر خاں کے پاس بھیجا۔ ہنوز وہ پہنچا نہ تھا کہ خبردار اور جاسوسوں نے شجاعت خاں اور اس کے ہمراہیوں کی نزاع کا احوال شیر خاں کے حضور عرض کیا اس خبر کے سنتے ہی شیر خاں نے برہم ہو کر شجاعت خاں کے وکیل سے کہا کہ شجاعت خاں وک لکھو کہ تو فقیر تھا تجھے میں نے امیر کیا اور جو پٹھان تجھ سے بہتر تھے میں نے تیرے تابع کیے اور اپنی امیری کی دولت سے سیر نہیں ہوا کہ سپاہیوں کے حق میں طمع کرتا ہے خلق سے نہیں شرماتا اور خدا سے نہیں ڈرتا کہ میرے خلاف آئین کے عمل میں لاتا ہے میں نے داغ کو اس واسطے ایجاد کیا ہے کہ امیر و سپاہی کے حق میں فرق معلوم ہو اور امیر حق سپاہی کا نہ رکھ سکے اگر تو میری نعمت کا پلا ہوا نہ ہوتا تو پوست تیرا کھینچتا۔ تجھے اس واسطے بخشا کہ پہلا گناہ ہے جب تک کہ وکیل تیرے سپاہیوں کا میرے پاس نہیں پہنچا، اس عرصے میں اپنے سپاہیوں کی تسلی کر اور حق ان کا دے اور جو ان کے وکیل نے میرے پاس آ کر تیری شکایت کی تو جاگیر تیری موقوف کروں گا اور تجھے عذاب شدید کے چنگل میں گرفتار کروں گا امرائے دولت کو نہ چاہیے کہ ایسی بات خلاف حکم حضور کے عمل میں لاویں کہ جس میں دبدبہ و وقار آقا کا نہ رہے اور باعث بدنامی کا ہووے جس وقت شجاعت خان کے وکیل کی عرضی شجاعت خاں کو پہنچی نہایت شرمندگی و پشیمانی ہوئی اور دہشت و ہیبت سے سراسیمہ و مضطر ہوا اور اپنے ارکان دولت کو بہت سی سرزنش کی اور کہا تمہاری بدراہی کے باعث مجھے بدنامی و پشیمانی ہوئی اور پادشاہ کو میں کیا منہ دیکھاؤں گا اور آپ سوار ہو کر دو ہزار سوار کے مقام پر آیا اور ان کی بہت سی عذرخواہی کی اور بقسمیہ عہد و پیان سے تسلی و دلداری کر، کہا کہ تم سے کسو نوع کی بدی نہ کروں گا اور بہت سا انعام و بخشش کی اور اپنے لشکر میں لایا۔ جب سپاہیوں کا وکیل راہ سے پھر کر شجاعت خاں کی ملازمت میں آیا حق سبحانہ تعالیٰ کے شکرانہ میں بہت سے روپئے فقرا و مساکین کو دیئے اور اس وکیل کو گھوڑا اور خلعت پادشاہانہ دیا۔

پٹھانوں میں شیر شاہ کی مقبولیت اور اثر

اور شیر خاں کا حکم پٹھانوں کی قوم میں کیا حاضر و غائب' ایسا جاری تھا کہ اس کی سیاست کے ڈر اور ریاست کے تغیر ہونے کے باعث کسو شخص کا یہ زہرہ نہ تھا کہ خلاف اس کے امر کے عمل میں لائے اگر چہ کیسا ہی پیارا بیٹا یا بھائی یا قرابتی یا امیر یا اہل کاروں سے کوئی بات شیر خاں کی خلاف مرضی کے وقوع میں آتی اور وہ اسے معلوم ہوتی تو اس شخص کے باندھنے اور قتل کرنے کا حکم کرتا اور رشتہ داری اور افغانی کی ناموس حمیت کی شرم کو قطع کرتا اور اس کے فرمان قضا جریان پر بے توقف عمل کرتے' میں جو عباس لکھو رسروانی احمدی ہوں میں نے خاں کے احوال کے نقل کرنے والوں سے اس طرح سنا ہے کہ شیر شاہ کے عصر میں اعظم ہمایوں نیازی جو حاکم پنجاب اور ملتان کا تھا وہ تیس ہزار کی جمعیت رکھتا تھا اور شیر شاہ کے امیروں میں کوئی شخص اتنی جمعیت نہ رکھتا' جب شیر خاں نے اپنے بھتیجے مبارک (110) خاں کو ملک روہ کی حکومت جو تصرف میں نیازیوں کے تھا' دی خواجہ حضرت سنبل کہ سردار سنبلوں کا تھا سند کے دریا کے کنارے پر جو طرف ہند کے تھا اس نے گرہ بنا دیا اور مبارک خاں نے اس قلعہ کو آباد کیا۔ بیشتر اوقات سنبل اس کے پاس حاضر ہوتے تھے اور اس کی خدمت سے آرام نہ پاتے تھے اور اس کی طبیعت و فرماں برداری کرتے۔ الہداد سنبل کی بیٹی حسن و جمال میں ایسی تھی کہ اس میں اپنا نظیر نہ رکھتی تھی' مبارک خاں نے جب تعریف اس لڑکی کے حسن و جمال کی سنی بن دیکھے اس کا عاشق ہوا۔ مرغ صبر و آرام کا اس کے ہاتھ سے اڑ گیا۔ ابیات

نہ تنہا عشق ہو کچھ دیکھنے سے
بسا گفتار سے دولت یہ ہوئے
شعائے حسن راہِ گوش لے آئے
دل و جان سے حواس و ہواش لے جائے

جس وقت مبارک خاں نے دل اپنا ہاتھ سے دیا غرور حکومت کے باعث رعیایت جو افغانوں کی قوم میں معتبر ہے اس ک اپاس لحاظ نہ کیا اور کتنے ایک آدمی معتمد الہداد خاں کے پاس

بھیجے کہ اپنی بیٹی کی شادی ہمارے ساتھ کرو اور الہداد نے جواب ادب آمیز دیا کہ آپ منصب حکومت اور سرداری کا رکھتے ہیں اور آپ کے اولاد بہت سی ہے قبیلے اور جرمین بھی بہت سی ہیں' دوسرے خان اعظم نے ہندوستان میں نشو ونما پایا ہے طبع ظریف اور فہم لطیف رکھتے ہو اور یہ لڑکی خو' خصلت روہ کی رکھتی ہے' ہمارے تمہارے درمیان نسبت عزیزگی کی بہت وجہ سے مناسب نہیں ہے۔

جب مبارک خاں نے پیغام الہداد کا سنا غیرت و غصے سے بہت پیچ تاب کھایا اور کمر سنبلوں کے ایذا و آزار پر باندھی۔ اس خیال سے کہ شاید میرے جور و جفا کرنے سے قوم سنبل تنگ آ کر بیٹی الہداد کی دیں اور شیر خاں کے ڈر سے مبارک خاں جو ظلم و ستم کرتا' سنبل صبر کرتے' جب ظلم اس نے حد سے زیادہ کیا فرید اور اندلس (111) اور نظام کہ بیمات بھائی الہداد کے تھے انہوں نے مبارک خاں سے عرض کیا کہ ہم تینوں بھائی لڑکیاں رکھتے ہیں اور اپنی قوم میں الہداد کی نسبت زیادہ اعتبار رکھتے ہیں لڑکی جس بھائی کی خاطر خواہ ہووے اور آپ ہاتھ تعدی کا سنبلوں کے آزار سے کوتاہ کریں۔ مبارک خاں نے کہا کہ تمہاری بیٹی نہیں چاہتا ہوں' الہداد کی بیٹی دو' جب سنبلوں نے معلوم کیا کہ مبارک خاں ایسا خیال محال اپنی خاطر میں رکھتا ہے اگر یہ کبھی وقوع میں نہ آوے' تب صریح مبارک خاں سے عرض کیا کہ نسبت ناتا ہمارے تمہارے ہمیشہ ہوا ہے لیکن اپنے ہم برابر کے سے بی بیوں کیا و لاد کی نسبت بی بیوں کی اولاد کے ساتھ۔ بیت

کرے ہمجنس سے ہمجنس پرواز
کبوتر سے کبوتر باز سے باز

اگرچہ نسبت تیرے ساتھ کرنی سن و سال کی وجہ سے برابر نہیں ہے' لیکن جو ہم تینوں بھائیوں کی ماں تیری ماں کی طرح لونڈی ہے اس کی پادشاہی کے پادس لحاظ سے تیرے ساتھ نسبت قبول کرتے تھے۔ اس واسطے کہ تا غبار نزاع و نفاق کا درمیان سے دور ہو' خان اعظم نے جو یہ نسبت قبول نہ کی موجب ہماری پشیمانی کا ہوا۔ خدا سے ڈر' پٹھانوں کی رسم کے خلاف نہ کر' الہداد بی بی سے ہے تیرے ساتھ نسبت عزیزگی کی ہرگز جور و جفا اور جان کے ڈر سے نہ کرے گا' اس طمع خام کو اپنے دل سے اٹھا دے۔ جب مبارک خاں نے یہ بات سنی نخوت و تکبر و حکومت کے غرور

سے اس کے غضب کی آگ بھڑکی اور دروازے نزاع وخصومت کے کھولے اور در پے آزاد سنبلوں کے ہوا اور سنبلوں کے ڈرانے کے واسطے دھوال گاؤں کولوٹا اوران کے لوگوں کو بے گناہ پکڑ لایا اور خیر و جو خانہ زاد حضور کا اور کتوال (شحنہ) سنبلوں کے شہر کا تھا اس کی بیٹی وہ نہیں تھی اسے بھی پکڑ کر اپنے گھر میں لایا' سب سردار سنبلوں کے جمع ہوکر' مبارک خاں کے پاس آئے اور عرض کیا کہ ہماری تمہاری مستورات کی شرم ایک ہے۔ خیر و کتوال کی بیٹی کو چھوڑ دو اور ہماری عورات کا پاس شرم کرو' سنبلوں نے بہتیری عجز وزاری کی' اجل جو اس کی نزدیک پہنچی تھی' نہ مانا۔ جب سب ناامید ہوئے' مبارک خاں سے کہا تو ہندوؤں میں پیدا ہوا ہے اور راہ رسم پٹھانوں کی نہیں جانتا ہے اور کبھی کسو نے یہ زور وظلم نہیں کیا ہے' اور ہم اس کی پادشاہی کے پاس لحاظ سے تیرا ادب کرتے ہیں' ہم سے دس بردار ہو' اور ظلم وستم حد سے زیادہ نہ کر اور اس بے چاری ضعیفہ کو چھوڑ دے۔ مبارک خاں نے غصے سے کہا اس خانہ زاد کی بیٹی کی شرم کو بار بار زبان پر کیا لاتے ہو' تمہیں س وقت معلوم ہوگا کہ جب الہداد کی بیٹی کو بزور اس کے گھر سے پکڑ لاؤں گا۔ سنبلوں کے سرداروں نے بھی غصے سے مبارک خاں سے کہا کہ اپنی جان پر رحم کر اور اپنی حد سے پاؤں باہر نہ رکھ اگر تو ہماری عورات کی طرف دیکھے گا تو تجھے مار ڈالیں گے اور اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ کتنے ایک سردار سنبلوں کے شیر خاں مار ڈالے گا۔ جب مبارک خاں نے جواب درشت سنا' ہندوستانی خدمت گاروں کو کہا کہ سنبلوں کو مارتے مارتے گھر کے باہر کرو۔ ہمارے حضور سخت گوئی کرتے ہیں' جب انہوں نے لاٹھیاں اٹھا کر چاہا کہ سنبلوں کو مار' مار کے وہاں سے نکالیں اس میں غل ہوا۔ از بسکہ جواں سنبلوں کے' اس کے ظلم وتعدی سے ہو رہے تھے یکباری غصے ہوکر آنکی آن میں' مبارک خاں کو اور اکثر اس کے خدمت گاروں کو قتل کیا۔ جب یہ خبر شیر خاں کو پہنچی' اعظم ہمایوں کو لکھا کہ سور پٹھانوں کی قوم میں تھوڑے ہیں' اگر ہر ایک روہیلوں سے سور کو مار ڈالیں گے تو ایک سور کی قوم سے جہاں میں نہ رہے گا۔ اور سنبل تری قوم ہیں ان کے تئیں سزا دے تا دوسروں کو ڈر ہو اور روے بدخوہوں اور حاکموں کے قتل کرنے سے دست بردار ہوں۔ جب اس مضمون کا فرمان اعظم ہمایوں کو پہنچا' جب وہ فوج کشی کر کے سنبلوں کی طرف گیا' جب انہوں نے یہ خبر سنی کہ اعظم ہمایوں اپنی ذات سے اس

طرف کو متوجہ ہوا انہوں نے اپنے وطن کو چھوڑ کر پہاڑ کی پناہ لی اور دامن پہاڑ میں ایک قلعہ اپنی حفاظت کے لیے اور یہ ارادہ رکھتے تھے کہ ہم اپنے اہل و عیال کے سمیت کابل کی طرف جاویں گے۔ جب یہ خبر اعظم ہمایوں نیازی نے سنی کہ قوم سنبل یہ ارادہ رکھتے ہیں کہ کابل کی طرف جاویں گے اور فکر اندوہ سے بہت گھبرایا اور اپنے لوگوں سے مشورہ کیا کہ سنبل قوم وقبیلہ بہت رکھتے ہیں اور جواں مرد ہیں' وہ زور سے ہاتھ نہ آویں گے اور اگر وہ کابل کی طرف گئے تو شیر خاں جانے گا کہ میں نے ان کے پکڑنے میں کمی کی اور میرے اشارے سے اس شہر سے نکل گئے۔ چاہیے کہ ان کو مکروحیلے سے اپنے دام میں لائے۔ یہ بات ٹھہرا کر اپنے وکیل کو سنبلوں کے پاس بھیجا اور پروانے میں لکھا کہ میں نے خوب تحقیق کیا ہے کہ تم بے قصور ہو اور ظلم وستم مبارک خاں کی طرف سے تھا' میں تمہارے تیئں شیر خاں کے پاس بھیجواؤں گا اور تمہاری عفو تقصیرات کے لیے عرض کر بھیجوں گا' جیسے کہ رسم پٹھانوں کی ہے۔ کتنی ایک لڑکیاں نیازیوں کی سوروں کو دیں گے یا دو تین سرداروں کو شیر خاں مار ڈالے گا اور ساری قوم کا جلاوطن ہونا اور غیر ملک میں جانا کچھ مناسب نہیں۔ سنبلوں نے اپنی عرضی میں لکھا کہ اگر سور ہمارے ساتھ لڑنے کو آتے تو ہم بھی ایسے لڑتے کہ جہاں میں یادگار رہتا کہ نیازی بھی اس جواں مردی سے لڑے اور ہمیں یہ مشکل پیش آئی ہے۔ اگر ہم تیرے ساتھ لڑیں تو دونوں طرف نیازی ہی مارے جائیں گے اور اگر ہم بھاگ جاویں تو تو بدنام ہوگا کہ قوم اس کی تھی ان کی رعایت کی کہ نکل گئے۔ اگر مسند عالی بقسمیہ عہد کریں کہ درپے آزار ہمارے نہ ہوں' تو ہم آ کر تمہاری ملازمت کریں۔ اعظم ہمایوں نے کہا' مجھے اپنی قوم کی مگر شرم نہیں کہ درپے آزار تمہارے ہوں گا۔ اعظم ہمایوں نے عہد و پیمان سنبلوں کی خاطر خواہ کیا۔ وہ سارا گروہ اپنے کسوکو سے آیا اور اعظم ہمایوں کی ملازمت حاصل کی۔ جب مسند عالی سب سنبلوں کو فریب دے کر مع اہل و عیال بھیرے کے ملک میں لایا اور نوشے کو قتل کیا وقت قتل نیازیوں سے بعضے عزیزوں کو کہ قوم سنبل تھے کہا کہ تمہارے تیئں چھوڑتا ہوں بھاگ جاؤ۔ انہوں نے ناموس افغانی کا پاس کر کے کہا کہ ہمارا مارا جانا' اپنے قوم قبیلے کے ساتھ بہتر ہے بے ناموسی کے جینے سے۔ مثل مشہور ہے' مرنا انبوہ کا بھی ایک جشن ہے' جب اعظم ہمایوں نے بیشتر گروہ سنبلوں کا قتل

کیااور اہل وعیال ان کے شیر خاں کے پاس بھیجے۔

شیر خاں جو خیر خواہ قوم کا تھا' یہ فعل قبیح اعظم ہمایوں نیازی کا اسے پسند نہ آیا کہ پٹھانوں کی قوم سے ایسا فعل بدعمل میں نہیں آیا ہے' مگر اعظم ہمایوں خیال پادشاہی کا رکھتا ہے کہ اس قدر اپنی قوم کو قتل کیا۔ سوائے دماغ پادشاہی کا رکھتا ہے کہ اس قدر اپنی قوم کو قتل کیا۔ سوائے اسی ارادے میں تھا کہ اعظم ہمایوں نیازی کو پنجاب کی حکومت سے تغیر کرے اتنی فرصت نہ ہوئی کہ اس عرصے میں شیر خاں شہید ہوا' بعد اسکے شہید ہونے کے اعظم ہمایوں نے ارادہ پادشاہت کا کیا۔

جس روز سے شیر خاں نے مسند حکومت و سرداری پر قرار پایا کسی شخص کو مخالفت کی دم مارنے کی مجال نہ تھی اور کوئی شخص نشان زبردستی اور بغاوت کا اور کوئی خار دل آزار اس کے ملک کے گلشن میں نہ اُگا' اور کسی امیر و سپاہی یا چور و قضاق کا یہ زہرہ نہ تھا' کسو کی چیز کی طرف چشم خیانت سے دیکھ سکے اور اشارہ کر سکے اور اس کے ملک میں چور اور رہزن کا دخل نہ تھا اور شیر خاں کے عصر میں مسافر ورہگذر نگہبانی کی محنت سے بے پروا تھے اور چلنے کے وقت تعین منزل سے کچھ فکر و اندیشہ دل میں نہ رکھتے تھے اور جس مکان پر رات ہوتی' خواہ ویران ہو خواہ آباد' وہاں نڈر اتر پڑتے اور مال و اسباب اپنا بے اندیشے رکھ دیتے اور مرکب کو چراگاہ میں چھوڑ دیتے اور آپ بفراغت تمام اپنے گھر کی طرح سورہتے اور اس اطراف کے زمیندار اس وہم سے کہ مبادا ان کو آزار پہنچے اور وہ سبب اپنی گرفتاری و خواری کا ہو نگہبانی کرتے اور اس کے عصر میں کیسی ہی بڑھیا زر و زیور اپنے سر پر راہ میں لیے جاتی ہو' تو کوئی چور یا کتوال کا پیادہ شیر خاں کے ڈر سے اس کے دامن کے گرد نہ پھر سکتا۔ بیت

کیا سایہ عالم میں اسطور پر
کہ رستم سے بڑھیا بھی ہے گی نڈر

اور شیر خاں کے عہد میں پٹھانوں کے گروہ سے روہ اور ہند میں نزاع و خصومت اور لڑائی بھڑائی ان کی طینت سے بالکل دور کی تھی۔ شیر خان عقل و کاردانی میں یکا تاز زمانہ تھا اور تھوڑے دنوں میں بندوبست ملک و امن راہ اور آبادی ملک کی اور آسودگی رعیت و سپاہ کی کی تھی' لکھا گیا تیسرا طبقہ تحفہ اکبر شاہی پٹھانوں کے احوال سے۔

احسان پادشاہ یکتا کا کہ اس کے فضل وعنایت سے ترجمہ تاریخ شیر شاہی کا پانچویں تاریخ جمادی الاول کی بعد از نماز جمعہ سن بارہ سے بیس ہجری مطابق دوسری ماہ اگست سن اٹھارہ سو پانچ عیسوی میں سرانجام ہوا۔

حواشی

48- سیواس۔

49- ہنڈیا۔

50- یعنی کسوں کو(؟)

51- کولی کرن۔

52- ایلیٹ نے حبیب خان پڑھا ہے۔اس کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے: ''حبیب خان کو اس نے خفیہ حکم دیا کہ پورن مل......'' دیکھو جلد چہارم، ص402۔

53- ظالم۔

54- شیر شاہ پر بعض مورخین نے دھوکا دہی کا الزام لگایا ہے۔اس سلسلہ میں مقدمہ میں شیر شاہ کے کردار سے متعلق تنقید دیکھی جائے۔

55- مترجم کے نسخہ میں اور ایلیٹ کے مخطوطہ میں فرق معلوم ہوتا ہے۔ایلیٹ کے انگریزی ترجمہ کا اردو ترجمہ یہ ہے: ''مصلحت اس میں ہے کہ افواج ظفر امواج دکن کی طرف رخ کریں، کیوں خہ بعض نمک حرام غلاموں نے اپنے آقا کے خلاف بغاوت کی ہے اور اہل تفرقہ (شیعہ) کے طریقوں پر چل رہے ہیں۔صاحب دولت اور صاحب اقبال پر لازم ہے کہ ان بدعت گردن کے فرقے کو دکھن سے نکالے۔''

56- یہ یقیناً کتابت کی غلطی ہے۔ایک کی بجائے ''نو'' ہونا چاہیے۔

57- ایلیٹ نے خان اعظم اور مظفر خان پڑھا ہے۔ص404۔

58- محمود خان کو بعض مورخوں (مثلاً مولف تاریخ مخزن افغانی) نے عادل خان کا بیٹا یعنی شیر خان کا پوتا لکھا ہے۔ڈورن (Dorn) نے بھتیجا لکھا ہے۔

59- یہ تدبیر اس لحاظ سے دلچسپ ہے کہ آج بھی جنگ میں اس کو اختیار کیا جاتا ہے۔

60- مکر یعنی تدبیر۔

61- یہ بیان تشریح طلب ہے' ابتداء میں مالدیو کو اس کے مشیروں کے بیان سے اطمینان نہ ہوا ہوگا۔ بعد میں وہ لڑنے پر آمادہ ہوگیا۔ جنگ میں اس کو شکست ہوئی۔

62- ایلیٹ نے جیا چندل اور گوہا پڑھا ہے۔ ص 405۔ بعض مورخین نے جے چند مل اور گوپا پڑھا ہے۔ دیکھو صولت شیر شاہی مرتبہ سید احمد مرتضیٰ' ص 78۔

63- راجپوتانہ میں باجرے کی کاشت بکثرت ہوتی تھی۔ شیر شاہ کا اشارہ اسی طرف ہے۔

64- ہنڈیا۔

65- ایلیٹ نے "دکھن کو" پڑھا ہے۔ یہی صحیح ہے۔

66- کالنجر پر حملے کی وجہ یہ تھی کہ بندیل کھنڈ کا راجہ بیر سنگھ باغی ہو کر کالنجر میں پناہ گزیں ہوگیا تھا۔ شیر شاہ نے راجہ کرت راجہ کالنجر سے کہا کہ بیر سنگھ کو فوراً اس کے پاس بھیج دے۔ کرت نے یہ حکم نہ مانا' اس پر شیر شاہ کو حملہ کرنا پڑا۔ یہ سب احمد یادگار (ایلیٹ۔ ص 707) نے بتلایا ہے۔

67- ایلیٹ میں شاہ بندی ہے۔

68- باغی۔

69- غلام خان میانہ کو اسی نے قتل کیا۔ ایلیٹ ص 407۔

70- اس بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیر شاہ جیسا قابل اور سمجھدار حکمران بھی کیسی رکیک حرکت کر سکتا تھا۔ ایک ناچنے والی لڑکی کی خاطر اس نے محاصرہ کو طوالت دی' اور آخر میں خود اپنی بھی جان کھو دی۔

71- صحیح نو سو باون ہے۔

72- ہند پاکستان کے مسلمان حکمرانوں میں اکثر اپنی علم دوستی اور علماء نوازی کے لیے مشہور ہیں۔ جن حکمرانوں کو علماء و فضلاء کی صحبت سے دلچسپی تھی' وہ اکثر ان کو ساتھ بلا کر کھانا کھاتے اور

علمی، ادبی اور دینی مسائل پر گفتگو کرتے تھے۔

73- بمعنی جنگ۔

74- ایلیٹ کا یہ قیاس صحیح معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک قسم کا "راکٹ" ہوگا جس کے لیے بان کا لفظ استعمال ہوتا تھا حقہ کی اصطلاح استعمال میں تھی، کیوں کہ راکٹ کی شکل حقہ سے بہت کچھ ملتی ہے۔

75- یہ دانشمند کا ترجمہ ہے۔ زیادہ صحیح عالم یا فاضل ہے۔ عام طور پر اس زمانہ میں عالم دین سے تمیز کرنے کی غرض سے دوسرے عالموں کو دانشمند کہتے تھے۔

76- حاجب۔

77- ایلیٹ کے مخطوطہ میں مسند خان کلکا پور ہے۔

78- ایلیٹ کے ترجمہ میں (Characters of Religion) (یعنی حرف عبادت) زیادہ ہیں۔

79- غالباً اس میں اشارہ اس آیہ کریمہ کی طرف ہے۔ اطیعوااللہ واطیعوالرسول واولی الامر منکم۔

80- اشراق ہونا چاہیے۔

81- یعنی شیرازہ بکھر جائے۔

82- بذاتہ۔

83- حکمرانی کے اصولوں یہ مسئلہ بہت اہمیت رکھتا ہے، جو حکمران، امور سلطنت کو دوسروں کے ہاتھ میں چھوڑ کر خود آرام طلبی اختیار کر لیتے ہیں، ان کے معاملات بہت جلد بگڑنے لگتے ہیں۔ شیر شاہ کا اشارہ غالباً ہمایوں کے امراء کی طرف ہے، ہماری سیاسی تاریخ کا یہ ایک تاریک باب ہے کہ شاذونادر ہی کوئی زمانہ گزرا ہوگا، جبکہ وزراء و حکام وغیرہ کا دامن، رشوت ستانی سے کلیتہً پاک رہا ہو۔

84- داغ۔ جاگیرداروں اور فوج کے افسروں کی یہ عام عادت تھی کہ گھوڑوں کی تعداد میں کمی کر دیتے لیکن حکومت سے سب کا خرچ وصول کر لیتے۔ یہ بھی کرتے کہ عمدہ گھوڑے فروخت کر کے معائنہ کے وقت سستے جانور لے آتے اور رشوت وغیرہ کے ذریعہ اپنا کام نکال

لیتے۔اس کا علاج سلطان علاء الدین نے داغ کی ایجاد سے کیا۔یعنی جملہ ان گھوڑوں کو جو حکومت کی طرف سے دے جاتے ان کو داغ دیا جاتا۔ یہ حقیقتاً بہت اہم اصلاح تھی' علاء الدین کے بعد رفتہ رفتہ اس کا رواج کم ہوتا گیا۔شیر شاہ نے اس کو دوبارہ جاری کیا اور وہ اس کو بہت اہم سمجھتا تھا' یہ تو صحیح نہیں کہ داغ کا موجد شیر شاہ تھا' لیکن ابوالفضل کی اس رائے سے بھی اتفاق کرنا مشکل ہے کہ ''شیر شاہ......اند کے از تدبیر ہائے بسیار سلطان علاء الدین را کہ دو تاریخ فیروز شاہی تفصیل یافتہ است' بعمل آوردہ۔'' ابوالفضل کی کوشش یہ ہے کہ اکبری اصلاحات کی اہمیت بڑھانے کے لیے شیر شاہ کے کارناموں کو کم کر کے دکھلایا جائے۔تاریخ کے طلبہ کو ابوالفضل کی اس ترکیب سے ہوشیار رہنا چاہیے۔

85- چہرہ۔ ہر سپاہی کا حلیہ بالتفصیل لکھا جاتا۔ یہ اس لیے ضروری تھا کہ اکثر لوگ پوری تعداد سپاہیوں کی نہ رکھتے اور معائنہ کے وقت دوسرے آدمی کرایہ کے لاکر پیش کر دیتے۔شیر شاہ نے چہرہ یعنی حلیہ لکھنے کو رواج دے کر اس شرارت کا سد باب کیا۔

86- یہ تعجب ہے کہ اگرچہ وہ پشتو کو دوست رکھتا تھا' پھر بھی اس کی ترویج و ترقی کے لیے کوئی عملی اقدام نہیں کیا۔

87- ایلیٹ نے امیر پڑھا ہے' اور فوطہ دار کی جگہ اس نے شق دار لکھا ہے۔ دیکھو جلد چہارم' ص 413

88- واقعات مشتاقی میں' پرگنوں کی تعداد ایک لاکھ سولہ ہزار بتلائی گئی ہے۔ شیر شاہ نے کل سلطنت کو بنگالہ کے علاوہ سینتالیس اقطاع یا حصوں میں تقسیم کیا تھا۔

89- صحیح ترجمہ یہ ہوگا' تاتار خاں یوسف خیل نے سلطان بہلول لودی کے زمانہ میں بنوایا تھا۔

90- ایلیٹ نے فریاد کو غالباً فرار پڑھا ہے۔ کیونکہ اس کے ترجمہ میں ''بھاگ گئے'' کے الفاظ موجود ہیں۔

91- ایلیٹ (ص 415) میں تلہر ہے' جو صحیح معلوم ہوتا ہے۔

92- یہ صحن کا تصغیر ہے اور رکابی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔

93- ایلیٹ نے بہدوریہ پڑھا ہے۔

94- مترجم کی عبارت صاف نہیں۔ ایلیٹ نے جو ترجمہ کیا ہے' وہ صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسے

کار خیر کرتا جن کا فیض اس کی زندگی ہی میں نہیں بلکہ بعد میں بھی جاری رہنے والا تھا۔

95- اصل نسخہ میں شحنہ کا لفظ۔ اس کا ترجمہ کوتوال ہو سکتا ہے' لیکن اس سے دھوکا ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کوتوال ایک خاص عہدہ تھا۔ شحنہ بھی ایک عہدہ تھا لیکن یہ عمومی طور پر سپرنٹنڈنٹ کے لیے استعمال ہوتا تھا اور یہاں بھی بہرحال کوتوال کی ضرورت ہر سرائے میں نہ تھی بلکہ مراد اس افسر سے ہے جس کے سپرد اس کا انتظام تھا۔

96- یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہیں کہ ایلیٹ نے اس جملہ کا مطلب یہ سمجھا کہ حسین خان نے تین سو کوس کا فاصلہ ایکروز میں طے کیا۔ یہاں تو مترجم کا مطلب اس قدر صاف ہے کہ تشریح کی ضرورت نہیں۔ ایک روز سے مطلب' ایک دفعہ ہے۔ واقعات مشتاقی نے گور سے چتور تک کہ فاصلہ کو تین روز میں طے کرنے کا ذکر کیا ہے۔ یہ بھی مبالغہ آمیز بیان ہے۔ بہرحال یہاں تو مصنف کا مقصد یہ ہے کہ تینسو کوس کے راستہ پر میوہ دار درخت تھے۔

97- بعض نسخوں میں شقدار کی بجائے طشت دار ہے۔

98- تاریخ داؤدی میں 'نیا روہتاس' ہے۔

99- مترجم نے اس دیوار کا ذکر نہیں کیا جو دفاع کے لیے شہر کے چاروں طرف بنائی۔ دیکھو ایلیٹ جلد چہارم' ص 419۔

100- ایلیٹ نے شیر سور پڑھا ہے۔

101- یہ صاف املا کی غلطی ہے۔

102- اس کا املا بھی قزاق ہونا چاہیے۔

103- مقدم۔ اسلامی حکومت کے ابتدائی دور سے گاؤں وغیرہ کے انتظامات کے سلسلہ میں وہاں کے سربرآوردہ لوگوں سے کام لیا جاتا تھا' ان لوگوں میں تین نام تاریخی کتابوں میں ملتے ہیں' یعنی چودہری' فوطہ دار مقدم۔ شیر شاہ نے یہ تدبیر کی کہ مجرموں کو تلاش کرنے کی ذمہ داری ان مقدموں پر ڈالی۔ اس کا سبب یہ تھا کہ اکثر یہ لوگ خود مجرموں کے ساتھ شریک ہوتے تھے یا ان کی سرپرستی کرتے تھے۔

104- بادی النظر میں تو یہ طریقہ کار' قابل اعتراض معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ مقامی اور بااثر لوگ ہی اس کام کو انجام دے سکتے تھے۔ موجودہ زمانہ میں پولس کے افسر بھی

ان ہی لوگوں کی مدد سے مجرموں کو تلاش کرتے ہیں۔
اس سلسلہ میں تاریخ داؤدی میں ایک دلچسپ واقعہ کا ذکر ہے۔ اٹاوہ کے قریب ایک قتل ہوا۔ یہ مقام دو زمینداروں کی جائیدادوں کی حد پر تھا۔ چنانچہ دنوں نے عذر کیا کہ وہ ان کے علاقے میں نہیں۔ شیر شاہ نے حکم دیا کہ ایک درخت کو جو اس جگہ واقع تھا' کاٹ لیا جائے۔ جوں ہی درخت کٹنا شروع ہوا ایک زمیندار نے مزاحمت شروع کی۔ چنانچہ اس سے دریافت کیا گیا کہ آدمی کے قتل کی تو اس کو خبر نہیں ہوئی لیکن درخت کٹنے کے متعلق فوراً معلوم ہو گیا۔ اسی کے گاؤں کے سب لوگوں کو پکڑ کر سزا دینے کی دھمکی دی گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مجرم کا پتہ آسانی سے لگ گیا۔

105- ایلیٹ کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظامی کے شعر کا ترجمہ ہے۔ دیکھو ص 421۔

106- یہاں کچھ حصہ کا ترجمہ رہ گیا ہے۔ ایلیٹ کی عبارت یہ ہے اور جو مال خراسان کی طرف سے آتا' اس پر سلطنت کی حد پر محصول لگایا جاتا اور دوسری مرتبہ محصول اس جگہ لگایا جاتا جہاں وہ فروخت کیا جاتا۔

107- اک تو اپنے ہاتھ سے اس کے کان کاٹتا ہے۔

108- خوید بمعنی گیہوں یا جو کا سبز درخت۔

109- ایلیٹ نے فیاہی پڑھا ہے۔

110- یہاں اس روہیل کھنڈ سے مراد نہیں جو بعد میں اٹھارویں صدی میں قائم کیا۔ ایلیٹ نے افغانستان لکھا ہے۔

111- ایلیٹ نے مبارز خان پڑھا ہے۔

112- ایلیٹ نے ادریس پڑھا ہے' لیکن خود بھی متذبذب ہے۔

113- ایلیٹ نے ناجائز لکھا ہے۔

❁ ❁ ❁

لکھنے والوں کا تعارف

1- رومیلا تھاپر: ہندوستان کے معروف مورخ، سابق پروفیسر جواہر لال نہرو یونیورسٹی

2- نعمان نقوی: کولمبیا یونیورسٹی، شعبہ علم بشریات میں پی۔ایچ۔ڈی کرر ہے ہیں

3- نیلادری بھٹہ چاریہ: پروفیسر تاریخ، جواہر لال نہرو یونیورسٹی

4- طاہر کامران: ایسوسی ایٹ پروفیسر شعبہ تاریخ، گورنمنٹ کالج یونیورسٹی لاہور

5- ڈاکٹر سید جعفر احمد: ڈاکٹر پاکستان اسٹڈی سینٹر، کراچی یونیورسٹی

6- اے۔ایچ۔نیر: پروفیسر فزکس، قائداعظم یونیورسٹی اسلام آباد

7- احمد سلیم: شاعر، افسانہ نگار اور مورخ

8- غافر شہزاد: محکمہ اوقاف، حکومت پنجاب میں ماہر تعمیرات ہیں

9- مظفر عالم: پروفیسر تاریخ، شکاگو یونیورسٹی

10- سعود الحسن خان: ایڈوکیٹ اور پنجاب یونیورسٹی، شعبہ فلسفہ میں پی۔ایچ۔ڈی کر رہے ہیں۔